NICOLAI HARTMANN

METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO

BIBLIOTECA FILOSÓFICA

LOSADA S. A.

METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO

NICOLAI HARTMANN

RASGOS FUNDAMENTALES
DE UNA

METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO

TOMO II

Traducción
de
J. Rovira Armengol

EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

Título original alemán:
Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis

Queda hecho el depósito que
previene la ley núm. 11.723

Copyright by Editorial Losada, S. A.
Buenos Aires, 1957

Impreso en la Argentina — Printed in Argentina

Acabado de imprimir este libro el 19 de agosto de 1957

Imprenta López — Perú 666 — Buenos Aires

CUARTA PARTE

EL CONOCIMIENTO DEL OBJETO REAL

(TRATAMIENTO DE LAS APORÍAS DEL CONOCIMIENTO)

SECCIÓN I

SUJETO Y OBJETO

CAPÍTULO XLII

PUNTOS DE PARTIDA DEL TRATAMIENTO DE PROBLEMAS

En el análisis del fenómeno tienen sus raíces las aporías del conocimiento. La serie de las soluciones posibles *a priori* pudo desarrollarse por éstas y examinarse por las teorías históricamente existentes. Frente a los puntos de vista especulativos se opuso luego en la ontología un procedimiento en el cual puede evitarse el involuntario máximum de metafísica implicado en aquéllos — mediante el reconocimiento fundamental de un mínimum. De este procedimiento solamente hemos indicado hasta ahora las bases generales. El punto central estaba formado exclusivamente por la última de las aporías desarrolladas (cap. VI. g.): la aporía de ser, que surge detrás del problema del conocimiento y contiene las dos cuestiones fundamentales: la relativa al ser en sí y la relativa a lo irracional.

Por consiguiente, quedan por tratar las seis aporías restantes que conjuntamente con la aporía de ser constituyen el problema del conocimiento en sentido estricto. Y con ello nos encontramos ya, por fin, ante nuestra tarea principal, a la cual se endereza todo lo que llevamos dicho, y por la cual tiene que comprobarse. No se necesi-

ta ya una postura especial con vistas a esta tarea. De ahí que nos limitemos a sacar sucintamente algunas consecuencias a modo de introducción.

Ya se mostró anteriormente por qué sólo puede ser un "tratamiento", no una "solución" de las aporías del conocimiento. Así como no cabe prescribir a una investigación hasta dónde deba llegar, tampoco puede prescribírsele que llegue a una solución. Lo único que debe hacer una investigación crítica es seguir el problema. Toda racionalización forzada de los elementos irracionales de los problemas conduce a nuevos nudos de problemas que se resisten tanto más a una solución cuanto que para su tratamiento faltan los puntos de partida necesarios. Así lo hicieron patente los puntos de vista especulativos mediante la inmensa cadena de aporías artificiales con la que sustituyen las naturales.

La ontología hace el ensayo de tomar como fundamento un mínimum general de hipótesis para el tratamiento de todo el repertorio de problemas de la filosofía. El criterio de su legitimidad estriba en la cuestión de hasta qué punto logre incorporar a su visión fundamental los residuos irracionales de los problemas asignándoles así su lugar en el engranaje del todo de suerte que puedan incorporarse a éste sin mengua a pesar de su insolubilidad. Un sistema racional hermético no puede cumplir nunca este requisito; en cambio, un sistema abierto que no se cierre hasta más allá del límite del conocimiento, tiene también margen para esta tarea. Un sistema de conceptos proyectivos no tiene limitaciones de principio en este aspecto.

En la teoría del conocimiento no es necesario colocarse previamente en terreno ontológico de modo expreso, pues uno se halla ya en él en virtud del fenómeno de conocimiento; lo único que cabe hacer es apartarse arbitrariamente de él sacrificándolo en aras de puntos de vista "más elevados". Frente a esos puntos de vista "más elevados" la teoría del conocimiento representa el retorno a lo sencillo y dado. Explicar el ser por la apariencia o por el fenómeno, para luego hacerlo derivar de un "ser más elevado", ha demostrado ser un camino sinuoso, una complicación de la situación real, que no solamente no justificó las enormes esperanzas que había despertado, sino que logró francamente lo contrario. El *plus* de hipótesis no logró un *plus* de entendimiento de la cosa. El aparecer no es menos enigmático que el ser. No necesita menos explicación. Y se equivocaría quien creyera que rebajando la independencia del ser se ha ganado algo para su ex-

plicación. Lo único que se hace es transportar las aporías del conocimiento del ser a las del conocimiento de la apariencia, que en nada son más solubles que aquéllas. Las aporías artificiales de los puntos de vista especulativos no tienen ventaja teórica alguna con respecto a las naturales. La aparición sin algo que aparezca tras ella, es solamente algo teóricamente inconcluso que conduce a otras cosas inconclusas. Es solamente la mitad de un problema cuya otra mitad ignorada es precisamente el problema del conocimiento propiamente dicho. El retorno al punto de mira del ser significa, pues, para la teoría del conocimiento, no sólo la restricción a un mínimum de aserción y la transferencia de la carga metafísica de la prueba al punto de vista como tal, sino al mismo tiempo el único punto de partida libre, exento de cargas, de la investigación, el cual evita toda complicación deliberada de la situación de los problemas.

Teoría del conocimiento y teoría del ser son correlativas. Lo cognoscible del ser sólo gnoseológicamente puede determinarse; mas el ser del conocimiento y de su objeto sólo ontológicamente puede comprenderse. No hay modo de tratar ambos problemas más que conjuntamente. Sólo *in abstracto* pueden aislarse. La parte ontológica de nuestra investigación se ocupó de esbozar en rasgos generales la esencia de la esfera del ser y de la ontología que trata de ella, partiendo al efecto del problema del conocimiento desarrollado; la parte actual, gnoseológica, acomete la tarea inversa: esbozar los rasgos fundamentales generales de la teoría del conocimiento partiendo de la ontología esbozada.

Esto no es un círculo vicioso. Este tratamiento bilateral del doble problema no pretende dar inferencias, deducciones, demostraciones; por consiguiente, en ella tampoco puede deducirse lo mismo de lo mismo. Su modo de proceder es mucho más modesto: pretende iluminar desde los dos lados de los cuales es accesible una relación fundamental existente (pero en el fondo irracional) entre conocimiento y ser. Esta relación fundamental es la inserción del conocimiento en el ser. El examen gnoseológico muestra, siguiendo a la *ratio cognoscendi*, como lo existente es parcialmente aprehensible como objeto del conocimiento; el ontológico, en cambio, siguiendo a la *ratio essendi*, muestra cómo el conocimiento junto con su objeto está condicionado por el mundo del ser que lo soporta y enlaza.

El tratamiento gnoseológico de las aporías puede seguir en general la disposición del material de los problemas tal como lo haya elaborado y estructurado la aporética. Solamente en algunos puntos

se necesita un cambio de orden en aras de la mejor visibilidad. Así, por razones de carácter metodológico es preciso anticipar aquí la aporía del conocimiento apriórico a la del aposteriórico, porque la última, cuyo residuo irracional es mucho mayor, puede formularse mejor vista en contraste nítidamente elaborado con respecto a la primera. Asimismo, las dos últimas aporías del conocimiento: la de la conciencia del problema y la del progreso del conocimiento, pueden reunirse en una unidad más estrecha tratándolas teóricamente que en la aporética; en ella desembocan al fin y a la postre en un problema fundamental único en que su esencia se agrava y al propio tiempo se simplifica. Las seis aporías restantes quedan reducidas, pues, a cinco. Las únicas que se mantienen incólumes en su posición son la aporía fundamental y la de la verdad.

Sin embargo, hay una cosa característica para la marcha de la investigación: En la aporética pudo seguirse un decidido ascenso y complicación del problema desde la aporía fundamental hasta el progreso del conocimiento. En el tratamiento aporético ocurre casi lo contrario: un decidido descenso de lo problemático, una especie de descomplicación en el camino a las últimas aporías. Las principales decisiones se hallan precisamente en las tres primeras aporías, y mientras éstas estén sin resolver, las otras dificultades parecen formar un montón cada vez más alto; pero una vez elaboradas las primeras y resueltas en la medida de lo posible, tampoco las otras ofrecen ya casi ninguna dificultad invencible. De ahí que el acento de la investigación caiga sobre los problemas de lo apriórico y de lo aposteriórico. Del grado de su solubilidad depende todo ulterior tratamiento de las aporías.

Capítulo XLIII

DETERMINACIÓN DEL SUJETO POR EL OBJETO

a) Recíproca trascendencia de sujeto y objeto.

Si sujeto y objeto no fueran más que cognoscente y conocido, quedarían reducidos a su correlación, y podría concebirse que ésta es lo primordial de lo cual dependen ambos. Entonces, el monismo gnoseológico no sería una teoría metafísica, sino la fórmula simple para una situación real dada. Sujeto y objeto serían factores subordinados que no aparecerían para nada fuera de la dada unidad fenoménica de la relación de conocimiento. El problema del enlace entre ellos, el problema del conocimiento propiamente dicho, estaría entonces resuelto ya con el fenómeno y ya no existiría como cuestión aparte.

El hecho de que no se dé esa reducción, constituye el fundamento de la primera aporía (cap. VI. a.). El sujeto no sólo es cognoscente, sino que también siente, quiere y obra. El objeto empero no sólo es "objeto para el sujeto", sino que también existe como ser en sí, cuando no es objetificado. Así, por lo menos, se presenta la situación real general en el análisis del fenómeno del conocimiento (cap. V. c.). Puede explicarse como apariencia esta situación real, como lo hacen algunos puntos de vista especulativos; pero entonces es preciso explicar la apariencia. Y la crítica de esos puntos de vista hizo patente que en modo alguno se logra esa explicación; es más aún: que todo intento de explicación no hace sino diferir y obscurecer el problema. Por lo tanto, es preciso acometer de nuevo el problema de raíz e investigar hasta qué punto es posible la relación de conocimiento también entre un sujeto que no sólo es cognoscente y un objeto que no sólo es conocido, y cuál ha de ser la índole de las condiciones de esa relación.

La dificultad consistía, por una parte, en que (según el principio de conciencia) el sujeto no puede salir de sí mismo ni logra comprender nunca nada que no sea sus propios contenidos, lo cual no es óbice para que se pretenda que de algún modo "aprehende" las determinaciones del objeto. Visto desde el otro lado, la misma dificultad se presentaba como el paso de las determinaciones del objeto al sujeto, como su retorno a una conciencia del objeto que, a título de estructura subjetiva, es, sin embargo, "objetiva" y significa una representación del objeto en el sujeto, es decir, como una determinación indirecta del sujeto por el objeto, sin que éste entre en el sujeto ni pierda nada de su trascendencia (cap. V. c.).

El primer asidero para el tratamiento de esta aporía fundamental, lo ofrece la inserción ontológica del conocimiento en el ser. Hasta ahora esta aporía sólo había sido captada desde el lado del "pensar", por lo cual podía oponerse la inmanencia en el ser ontológica a la inmanencia en el pensar idealista. Pero allí estábamos solamente ante el problema de lo irracional, de suerte que no había otra inserción que la de la *ratio* en lo irracional. Ahora estamos en términos generales ante el problema del conocimiento en general, y aquí la misma idea resulta ser mucho más vasta.

b) El puente que la ontología tiende sobre la trascendencia.

Lo que constituye la dificultad del problema del conocimiento: que ni el sujeto se reduce a su ser-sujeto para el objeto ni el objeto a su ser-objeto para el sujeto, proyecta precisamente más allá de sí al propio tiempo esta dificultad, dando un primer punto de partida para su solución. En virtud de esta su autonomía, sujeto y objeto adquieren un rasgo fundamental común que los une: el ser. Están uno frente a otro como existentes que no se reducen al ser de la relación de conocimiento, sino que tienen raíces en otras relaciones de ser que subsisten aun concibiendo pospuesta la relación de conocimiento. Por consiguiente, sujeto y objeto se hallan uno frente a otro como miembros de una sola conexión de ser, pertenecen a un solo mundo real, en que todo lo coexistente se halla en diversas relaciones actuales, determinándose y condicionándose recíprocamente de diversos modos.

Estas relaciones de ser que se salen de lo dado, en modo alguno son meras suposiciones hipotéticas de la especulación. Bien es verdad que su índole y sus leyes están escondidas y sólo hipotéticamente pue-

den averiguarse; pero su existencia está fuera de duda. Son captables en el objeto en su relación sumamente actual, con lo transobjetivo, a saber: en los numerosos miembros relacionados cuyos contramiembros se hallan más allá del límite de objetificación en el ser transobjetivo y que, por consiguiente, sirven de punto de partida para toda formación de conceptos proyectivos. En cambio, en el sujeto, estas relaciones de ser resultan captables porque él mismo contiene principios cuya función y modos de ser no ve él; principios, pues, cuyo ser es notoriamente distinto al de la conciencia. Aquí se abre la perspectiva a una esfera del ser que vista hacia dentro desde la conciencia se halla más allá del sujeto, a condiciones del sujeto que son "transubjetivas", con las cuales el sujeto se enraíza, pues, en una esfera de relaciones de ser transubjetivas. Mas como el sujeto se concibe a sí mismo como existente del mismo modo que el objeto, no hay razón alguna para tener esa esfera de ser transubjetiva como fundamentalmente diferente de la transobjetiva. La idea que naturalmente se impone es más bien la de que sujeto y objeto están insertos como existentes en una común esfera del ser, por cuyas múltiples relaciones se hallan totalmente rodeados, sostenidos y condicionados. La relación de conocimiento que en ellos conocemos como "determinación unilateral del sujeto por el objeto", es, vista desde este punto, solamente una de tantas relaciones de ser: aquella precisamente que aparece en el fenómeno del conocimiento.

Lo que al principio parecía un grave inconveniente, resultó ser, pues, una ventaja inapreciable, y hasta un camino transitable, dado de modo totalmente natural, de la investigación gnoseológica. Es precisamente el carácter de ser autónomo del sujeto y del objeto lo que saca a ambos de su aislamiento y los muestra incorporados a un engranaje de relaciones. El aislamiento precisamente sólo existe πρὸς ἡμᾶς, sólo para el angostísimo campo visual de la vinculación al sujeto. Su autonomía no es sino meramente relativa, solamente es insalvable para la *ratio*. Insistiendo en la imposibilidad de las relaciones irracionales, nos cerraremos naturalmente la perspectiva hacia esa situación real ontológica, que se nos abrirá en el instante en que comprendamos que las relaciones no necesitan ser en nada más racionales que los substratos, y que por principio muestran hacia su cognoscibilidad la misma indiferencia que todo lo demás que existe en sí (cfs. cap. XXXIV. h.). Aquí está el punto en que la comprensión ontológica de lo irracional de los principios resulta ser condicionante para la comprensión de la relación gnoseológica fundamental.

Tan pronto como la reflexión se eleva a la conciencia del fondo irracional de sujeto y objeto, esto es, a la conciencia de sus condiciones desconocidas, se abre en ella la perspectiva a una esfera supraordinada en que ambos están insertos y originariamente enlazados. Esta esfera no es una unidad construída, minuciosa, como la del monismo especulativo, sino una diversidad relacionalmente enlazada y estructurada, sobre cuyo principio de unidad la teoría no puede permitirse ningún juicio en absoluto. Todas las discrepancias de los intentos de derivar monísticamente lo diverso de una unidad, desaparecen aquí de antemano, del mismo modo que el franco dualismo (por ej., el de los cartesianos), que descansa en una análoga equivocación con respecto a las esferas, a saber: en un aislamiento puramente subjetivista de sujeto y objeto, aislamiento que no puede evitarse, evidentemente, en cierta fase de la especulación, pero que ontológicamente es fácil dejar a un lado.

Con la posposición de este aislamiento desaparecen al propio tiempo como superfluas todas las teorías especulativas que tratan de subsanar por vía constructiva el dualismo de sujeto y objeto, tanto las idealistas como las realistas y monistas. Son inesenciales, sin objeto, porque no existe ningún problema para cuyas soluciones se esbozaron. Sujeto y objeto están enlazados ya originariamente.

De hecho, la suposición ontológica de la inclusión de sujeto y objeto en una común esfera de ser, es mucho más natural y plausible que cualquiera de esas teorías. Es una simple ampliación de la cosmovisión natural que parte también de la noción de un mundo real mayor en que están contenidos como miembros la conciencia cognoscente y su objeto. La tesis de realidad natural y sus consecuencias se preservan, pues, a pesar de toda la elevación del punto de mira. Una vez que nos hayamos imbuído de esta naturalidad de la tesis ontológica, veremos también sus consecuencias para el problema gnoseológico a la luz de la máxima simplicidad.

En efecto, si el sujeto es un existente entre lo demás existente y no, como pretende el idealismo empírico, el único, su condicionamiento y denominación por otro existente ni siquiera puede ponerse en discusión. Donde todo está en relaciones y todo se halla condicionado y determinado recíprocamente, sería incomprensible que precisamente el sujeto no estuviera incluído en el trenzado de estas relaciones y no pudiera ser determinado por otro existente. Pero cabalmente la esfera del ser tiene estructura relacional y sus miembros están determinados por ésta, como se desprende del hecho de que

sea precisamente por medio de relaciones cómo lo objetificado está unido con lo transobjetivo. En todas las partes en que una cadena de condiciones reconduce a lo irracional, existe una determinación totalmente tangible de lo cognoscible por lo incognoscible. Sería una hipótesis que caería totalmente fuera del conjunto y que nada podría justificar la de que no le correspondiera al sujeto una determinación análoga, aunque no tangible, por parte de otro existente, a pesar de que precisamente el fenómeno del conocimiento muestra la conciencia de tal determinación. Pero si el sujeto está determinado por otro existente, se allana el camino para la concepción ontológica de la relación de conocimiento. El conocimiento consiste entonces precisamente en una determinación del sujeto por otro existente: el objeto.

c) Determinación transcausal del sujeto.

A semejante concepción de la relación de conocimiento cabe hacer el reproche de que suponga una "causalidad trascendente" entre objeto y sujeto, con lo cual, una categoría que sólo vale en el acaecer natural, se transporta a un terreno totalmente heterogéneo a éste y de cuyas verdaderas leyes de determinación nada se sabe. La imagen del objeto en el sujeto se concibe en este caso como "efecto" del objeto, y el efecto es, por consiguiente, de esencia diferente a la causa. En realidad no puede entenderse de ningún modo cómo una estructura de conciencia haya de ser efecto de algo situado fuera de la conciencia.

Existen aquí dos equívocos que obscurecen la situación real. Para esclarecerlos es preciso tomarlos a ambos desde la raíz y ponerlos de relieve.

En primer lugar, el hecho de que no pueda comprenderse que un efecto procede de la causa, no es motivo para rechazar una relación causal. En la causalidad física, la peculiar procedencia del efecto de la causa sigue siendo también absolutamente incomprensible. Lo único que se entiende en ella es la legalidad como tal, no el cómo de su función. La genuina esencia de la dependencia, la estructura del nexo, permanece irracional. Esto no impide que la ciencia de la naturaleza acepte la validez hipotética de la ley causal como fórmula universal para el nexo imperante en el acaecer concreto. Con el mismo derecho, pues una determinación que se extienda del objeto a una estructura del sujeto, puede aceptarse como hipótesis ontológica válida de la teoría del conocimiento, prescindiendo totalmente de si esta

determinación es comprensible o incomprensible en su función. Con ella tampoco se pone sino la formulación hipotética de una conexión existente, siempre que ésta se dé simultáneamente en el fenómeno del conocimiento.

Pero, en segundo lugar, es totalmente erróneo interpretar como causalidad esta determinación que está en litigio. Naturalmente, la relación causal sólo conviene a la dependencia de fases procesales espacio-temporales, aceptándola únicamente a título de formulación de éstas. Como la estructura de conocimiento en la conciencia —sea como fuere el modo como se la conciba— no es, indudablemente, una estructura espacial, ni tampoco, prescindiendo del proceso psicológico de conocimiento, una estructura temporal, es evidente que no puede ser "efecto" de un objeto espacio-temporal. La imagen de la causalidad física (pues no es más que imagen en este caso) tiene que descartarse totalmente en este orden de cosas.

Pero sería muy erróneo creer que no pueda haber otra relación de determinación que no sea la de la causalidad. En realidad, contamos con ella en todos los casos en que reconocemos una relación de principio y consecuencias. Así, los teoremas matemáticos no son "efectos" de los axiomas, sino su consecuencia lógica; los medios no son "efectos" de los fines, sino factores de realización deliberadamente elegidos para éstos. Por consiguiente hay aun otra determinación de un existente por otro, además de la causal. Y únicamente de esta otra puede tratarse en este caso.

Si sujeto y objeto fueran estructuras totalmente heterogéneas que pertenecieran a dos esferas no relacionadas entre sí, sería imposible, naturalmente, que existiera entre ellos ninguna determinación que pasara de uno a otro. Mas en vista del fenómeno de conocimiento no puede hablarse de que haya semejante separación sin relaciones. La relación se da como fenómeno. Si se pretende declarar ilusión el fenómeno, es preciso hacer comprensible la ilusión. Las teorías idealistas demuestran cuán poco puede lograrse esto. Pero si se acepta el fenómeno y se trata de formular la condición en que éste existe legítimamente, no se puede menos que suponer entre sujeto y objeto una relación legal que funcione como determinación del sujeto por el objeto. Para semejante determinación existe la condición general de que sujeto y objeto sean ontológicamente homogéneos: los dos son existentes y pertenecen a una sola esfera de ser unitaria. La heterogeneidad existe solamente para el punto de mira del sujeto, para su aspecto interior, para su esfera de inmanencia, puesto que ésta es ex-

clusiva y tiende siempre a tener su límite por un límite del ser. Mas en todo caso, la relación de conocimiento no se reduce al sujeto; es una relación que trasciende su esfera y ostenta ya en sí la marca de lo ontológico. No hay, pues, razón alguna de que no haya de tener lugar una determinación del sujeto por el objeto.

Lo único que no debe hacerse, es concebirla como nexo causal — tan poco como a modo de nexo final o relación lógico-matemática de principio y consecuencia. Sólo mediante esa interpretación se comete un error patente, puesto que un tipo de determinación enteramente determinado, que sólo vale para un sector completamente determinado, circunscripto, se transporta a un sector heterogéneo a él y se aplica allí ilícitamente. Por principio hay que abstenerse de todas esas violaciones de fronteras. El tipo de determinación que en el sector ontológico rige en la esfera del ser que todo lo abarca y que une entre sí estructuras de ser enlazadas como tales solamente por el carácter de ser, aunque en lo demás son diversamente heterogéneas, no puede ser, evidentemente, sino un nexo mucho más general que el causal. Tiene que comportarse con respecto a éste como nexo de la naturaleza objetificada, del mismo modo que lo transobjetivo con respecto a lo objetificado. Por lo tanto, no debe buscarse aquende la causalidad, sino sólo allende; no puede ser causal ni ciscausal, sino solamente "transcausal": un tipo de determinación de lo transobjetivo que pertenezca a la misma esfera de ser que el sujeto y que lo transubjetivo existente detrás de éste.

La teoría del conocimiento no tiene que formular hipótesis sobre la estructura y funcionamiento más concreto de esta determinación; para seguir la marcha de las ideas basta la certidumbre de su existencia. Su concepto negativamente deslindado, proyectado solamente a base de la situación real que presenta el fenómeno, es suficiente y el único admisible, puesto que es preciso guardarse con todo rigor de equipararlo a la ligera con otros tipos de determinación más racionales, ya conocidos.

d) El problema residual insoluble de la relación de conocimiento.

Lo que desde el punto de vista de la filosofía de la inmanencia parece el colmo de lo absurdo: que determinaciones de un objeto trascendente pasen al sujeto y determinen directamente en él una estructura de conocimiento que de esta suerte se convierte en representación del objeto, es perfectamente posible en la ontología.

Para esto no se requiere en modo alguno que el objeto mismo pase al sujeto y se convierte en "copia". El objeto sigue siendo absolutamente trascendente, pero la "imagen" es mera representación del objeto aun en el caso de que sea totalmente adecuada a éste. Para transmitir los rasgos del objeto a una estructura del sujeto y hacer así que ésta sea "objetiva", basta una relación de condicionamiento ontológica entre objeto y sujeto.

Cómo se opere esta determinación, cuál sea la índole de la ley de la relación de condicionamiento, constituye otro problema cuya solución en modo alguno es indispensable para comprender en principio la situación real. En realidad, este "cómo" es profundamente irracional y constituye un problema residual insoluble que en lo esencial tiene que seguir siendo impenetrable, y aun cuando en lo sucesivo se mostrara que cabe establecer hipotéticamente una serie de pormenores sobre la legalidad que aquí impera, nunca deberá olvidarse que también la ley misma es irracional. Lo único esencial en este caso es que en la determinación del sujeto por el objeto no se suprime la trascendencia mutua de ambos, sino que subsiste cabal e íntegramente, y que mediante ella no se produce una contradicción con respecto al fenómeno de la conciencia del objeto de suerte que el objeto exista como independiente e indiferente con respecto a su ser-conocido.

La relación de conocimiento no infringe la mutua trascendencia, sino que tiende sobre ella un puente dejándola intacta. Ella misma es una relación trascendente, una relación ontológica que no puede reducirse a ningún aspecto interior del sujeto. Por consiguiente, su irracionalidad no necesita ninguna justificación especial: es ontológicamente evidente. Mas no por eso es menos cierta que si fuera cognoscible en su estructura y funcionamiento. Tiene el grado de certidumbre hipotética característico del mínimum inevitable de suposición metafísica.

Capítulo XLIV

LA APREHENSIÓN DEL OBJETO POR EL SUJETO

a) *La antinomia del concepto de aprehender.*

Vista desde el sujeto, la relación de conocimiento se presenta como un "aprehender" del objeto por el sujeto (caps. V. a. 4-6 y VI. a. 3-6). Como el objeto es trascendente al sujeto, es necesario para esto que el último salga de sí mismo. Tiene que "aprehender fuera de sí" lo que en punto a determinaciones incluye en sí la estructura de conocimiento. Con este "ser fuera de sí del sujeto" en la función de conocimiento se enlaza la aporía, puesto que la conciencia no puede salir precisamente fuera de sí, está inapelablemente prisionera de sí misma, sólo puede aprehender eternamente sus propios contenidos, pero nunca un extraconsciente. Este principio (el principio de conciencia) está en notoria antinomia con el fenómeno de conocimiento, que habla de un aprehender lo trascendente.

Hay que resolver esta antinomia. Al principio se siente la tentación de partir de la alternativa: o la aprehensión del objeto trascendente por el sujeto es solamente apariencia, o es apariencia el principio de conciencia. Los dos casos están llenos de consecuencias enojosas. En el primer caso habría que explicar la apariencia del aprehender, que en nada es más fácil que explicar el aprehender real; pero en el otro caso se impugna un rasgo de carácter de la conciencia en sí perfectamente evidente y de cuya existencia nos podemos convencer en cualquier momento mediante la más simple reflexión (cap. IX. b.).

En el examen de las aporías de la "cosa en sí" se mostró que el principio de conciencia, a pesar de su evidencia apriórica, sólo puede aspirar a una validez limitada (cap. XXX, b.). Con el mismo derecho puede objetarse el ser del sujeto que el del objeto. La consecuen-

cia es un ilusionismo absoluto en el cual reaparece sin paliativos la antigua aporía del aprehender. No puede sostenerse que sea falso, puesto que en cierto sentido es verdad que la conciencia no puede conocer más que sus propios contenidos; pero en este sentido es una proposición tautológica, puesto que decir que la conciencia "conoce" o "aprehende" algo, no significa otra cosa sino que este algo es su contenido. Este sentido reducido, evidente, de la proposición es una ley esencial de la conciencia y, naturalmente, no puede ser suprimido por ninguna teoría; pero, tomándolo en rigor, no afecta al "aprehender", sino solamente al "tener" —es decir que no afecta a la relación gnoseológica (cfs. cap. X. f.).

El concepto ontológico del aprehender no atenta de ningún modo a este sentido. Con él se compadece muy bien el hecho de que la conciencia con sus contenidos sobrentienda otra cosa que como tal no sea su contenido. El contenido puede representar para ella un ajeno a la conciencia. La representación es entonces inmanente en la conciencia, pero lo representado puede serle trascendente. No está supeditada a los límites de la conciencia. La representación requiere precisamente un enlace, más allá de estos límites, entre la estructura representante y la representada, un desbordante engranaje de relaciones en que tiene sus raíces la dependencia de ésta con respecto a aquélla.

Si por cualesquiera motivos fuera imposible ese engranaje, lo sería también un conocimiento de un objeto trascendente. Mas si no se opone a él ningún motivo visible que pueda tomarse del fenómeno de conocimiento mismo, el principio de conciencia, en el sentido críticamente reducido que acabamos de indicar, es perfectamente compatible con el sentido natural de la aprehensión de un objeto trascendente por el sujeto. Entonces, el aprehender es precisamente indirecto. Lo único que el sujeto aprehende directamente es su contenido de conciencia; pero siendo éste representación de un objeto trascendente, indirectamente aprehende también al último. Y es claro que en sentido gnoseológico sólo el último aprehender es aprehender en sentido propiamente dicho.

Ahora bien, la concepción ontológica del sujeto demuestra con la mayor claridad que éste a título de existente se enfrenta al objeto existente en una esfera de ser unitaria y está incorporado a un engranaje de relaciones de ser existentes. La dependencia funcional de lo representante con respecto a lo representado, es solamente un caso especial de esa relación. Por consiguiente, no existe ninguna objeción

de principio contra la coexistencia de la ley de inmanencia de la conciencia con la realidad del aprehender trascendente.

b) Sentido gnoseológico del principio de conciencia y solución de la antinomia.

A mayor abundamiento, el principio de conciencia adquiere otro sentido, mucho más restringido que el que le atribuye la filosofía de la inmanencia. Se suprime su significado escéptico y se restablece el sentido natural de la aprehensión del objeto. El hecho de que la conciencia sea prisionera de sí misma, no significa que esté aislada de lo demás existente, sino solamente que está vinculada a una clase determinada de relaciones: sólo puede aprehender lo que se refleja en ella, es decir solamente aquello cuyas determinaciones se reflejan de algún modo en ella con su contenido. Para que el sujeto aprehenda directamente el objeto en la imagen es preciso que el sujeto esté determinado ya por el objeto, que de algún modo (transcausalmente) éste haya producido ya su imagen en el objeto. Decir que el sujeto sale de sí y ase lo trascendente fuera de él, es una imagen muy inexacta para una relación completamente diferente, de índole compleja, en la cual la conciencia más bien permanece realmente en sí misma.

En efecto, lo que ésta aprehende en sí, se halla ya en relaciones fijas con lo existente fuera de ella. A título de asimiento directo, el conocer es más bien un percatarse inmanente. Sólo es un salir y alcanzar determinaciones trascendentes en el sentido directo: como asimiento indirecto de lo representado en la estructura inmanente. Pero lo característico de esta relación compleja es que la conciencia cognoscente sabe la trascendencia de lo representado y lo concibe de modo totalmente directo como un ser-en-sí independiente de ella, es decir, como lo que es ontológicamente.

Cuando caracterizamos el conocimiento como aprehender del objeto trascendente, sobrentendemos —ontológicamente hablando— este aprehender indirecto de lo representado. Pero cuando en el principio de conciencia decimos que ésta no capta nunca sino sus propios contenidos, sobrentendemos el directo aprehender de la estructura inmanente, o representación. La cuestión de sí es apropiada para la última la expresión "aprehender", de sí no será más bien la inmanente estructura de conocimiento lo sin más ni más aprehendido (o abarcado, "tenido") por la conciencia, es de carácter terminológico y a

lo sumo puede provocar dudas en la terminología de la filosofía de la inmanencia. El sentido genuino del aprehender cognoscente es sin duda alguna la aprehensión indirecta de lo situado fuera de la conciencia.

Pero puede constar que las dos acepciones del "aprehender" son fundamentalmente diferentes y tienen significados completamente distintos. Por lo tanto es perfectamente posible que las dos coexistan y constituyan conjuntamente el fenómeno de conocimiento. Y no entraña contradicción alguna decir que en un sentido sólo es posible el aprehender interior, pero que en el otro lo es también perfectamente el aprehender exterior. La antinomia de la conciencia cognoscente sólo predica en el estudio ontológico que el aprehender exterior no es un aprehender directo. Mas como la esencia de la relación de conocimiento es totalmente indiferente a que el aprehender que hay en ella sea directo o indirecto, ontológicamente la antinomia se anula por sí misma, sin que por ello se torne ambigua la ley interna, evidente, de la conciencia.

c) Sentido ontológico de la representación. Reactividad del sujeto y reflexión.

La situación de relación ontológica en que se apoya el funcionamiento del aprehender como situación parcial, puede hacerse más gráfica aún apoyándola libremente en el concepto leibniziano de representación, como a continuación se indica.

Si en un ramificado sistema de lo existente todas las estructuras se hallan en continuas relaciones recíprocas, las determinaciones de cada estructura no pueden existir indiferentemente a las de las demás. Tienen que influir de algún modo o condicionar a las últimas, o bien ser condicionadas por ellas. De momento puede dejarse a un lado la cuestión de si esta situación de condicionamiento se apoya en una determinación recíproca directa (como en el sistema mecánico de las masas movidas en el espacio) o en la comunidad de condiciones fundamentales idénticas (como en el sistema de las mónadas de Leibniz) o si ambas clases de dependencia coexisten y se completan mutuamente. Lo único esencial es que existe una situación de condicionamiento mutuo y que ésta no debe entenderse causalmente como "acción recíproca" sino "transcausalmente" como determinación recíproca de un tipo más general y quizá también diverso. En cierto sentido puede sostenerse entonces la tesis leibniziana

de que toda estructura existente "representa" de algún modo todo el sistema; "reacciona" por decirlo así (transcausalmente) a las determinaciones de las demás estructuras. Toda estructura de ser puede concebirse entonces a modo de sistema de reacciones en que se refleja el todo. El grado de reactividad de cada estructura puede ser muy diferente según la fase de ser y complejidad de su estructuración interna. En consecuencia, la cualidad y alcance de la representación tienen que ser entonces también muy distintos en ellas.

Ahora bien, suponiendo que entre las estructuras de ser por nosotros conocidas, el sujeto es mucho más elevado y complejo que las demás, no ofrece dificultad el comprender hasta qué punto el sujeto adopta una postura especial a causa del nivel de su reactividad. Es entonces el punto de reflexión del ser κατ' ἐξοχήν. No por eso tiene que ser total la reflexión, sino que puede seguir siendo perfectamente parcial; aun la reactividad relativamente más completa, puede ser perfectamente incompleta. En el microcosmos del sujeto, un determinado sector de lo existente puede estar representado con relativa exactitud, mientras que lo existente situado más allá de los límites de éste fluctúa en una representación confusa para acabar, a partir de cierta distancia de ser, hallándose totalmente fuera del radio de reacción del sujeto. La conciencia es entonces el aspecto interior de esta estructura que reacciona y representa. El sector representativo del sistema de lo existente es la esfera de objetos de su conocimiento, el "patio de sus objetos"; lo que está más allá de ella es lo transobjetivo. Entonces es evidente en sí mismo que el aspecto interior de una estructura reactiva "sólo contiene sus contenidos", o sea que de las demás estructuras de ser, abarca sólo las representaciones, pero no las estructuras mismas. Y, sin embargo, subsiste el hecho de que estos contenidos de la conciencia representan las estructuras existentes fuera de ella; es más aún: no son sino reacciones representativas de su esencia a esas estructuras. En ellos se hace aprehensible inmanentemente para la conciencia precisamente lo trascendente. Una vez que se ha visto claramente esta situación real regida puramente por las leyes de la esencia, caen de un sólo golpe todas las paradojas de la filosofía de la inmanencia. En efecto, la inmanencia de la conciencia de objeto no está en contradicción con la trascendencia del objeto; es sencillamente el aspecto interior gnoseológico de la misma dependencia funcional que constituye la esencia ontológica de la representación. Y el aspecto interior abarca solamente los miembros internos de la relación de ser que rige entre sujeto y objeto.

Pero sigue siendo esencial para este cuadro de conjunto el hecho de que la posición especial del sujeto entre lo demás existente no sea absoluta considerada desde el punto de vista ontológico. Sólo el aspecto interior, la conciencia propiamente dicha, lo separa esencialmente de las demás estructuras. Mas en este caso no interesa dar una "explicación" de este aspecto interior —cuyas condiciones podrían ser irracionales en una medida totalmente diferente—, sino solamente encontrar la existente relación fundamental entre el sujeto y las estructuras de ser objetificadas para él, relación que sólo resulta posible suponiendo el aspecto interior de una conciencia de objetos aprehensora. El aspecto interior del sujeto como tal, no se discute en el problema del conocimiento; es lo más conocido, y aun lo único conocido, la esfera en que la reflexión gnoseológica se encuentra en sus puntos de partida (análisis del fenómeno). Lo único que se discute es lo situado fuera de la conciencia y sus relaciones con el mundo interior de ésta.

Y esta relación es notoriamente mucho más general que la relación de conocimiento. Consta de diversas gradaciones entre todas las estructuras de ser. Aun los distintos tipos de acción recíproca desarrollados por la mecánica pura, la física y la biología, pueden considerarse como fases inferiores de la misma relación fundamental. Era natural pensar que en este caso las fases inferiores de la reactividad son siempre condición de las superiores y están contenidas en ellas. El hecho de que solamente un ser viviente pueda ser agente de la conciencia, se adapta sin violencia a este cuadro de conjunto, y asimismo el hecho biológico de que el ser viviente por su parte esté condicionado por toda la gama de los sistemas de reacciones físicas. Leibniz siguió ese pensamiento hasta sus consecuencias en el reino escalonado de las mónadas. Mas con eso no se da una "explicación" de la conciencia en el sentido natural, sino únicamente el íntegro continuo de una conexión ontológica en que está incorporada la conciencia, pero dentro de la cual lo específico del mundo interior de ésta constituye absolutamente un elemento nuevo y requiere un principio de índole peculiar.

d) La pluralidad de los sujetos y su representación recíproca.

La incorporación ontológica de la conciencia a un sistema general de relaciones mayor, es sumamente esencial para el tratamiento del problema del conocimiento. Lo que en ella se esclarece, no es sola-

mente el enigma de la trascendencia en la relación de conocimiento, sino que también se hace comprensible por ella la equiparación fundamental del sujeto con las demás estructuras de ser, puesto que el sujeto no es en modo alguno mero representante, mero aspecto interior, sino también representado, tiene también un aspecto exterior que desempeña un papel muy esencial en el mundo de contenido del conocimiento. El sujeto puede ser también objeto, y no solamente objeto interior del autoconocimiento, sino también objeto exterior para otro sujeto: la conciencia del sujeto ajeno lo presenta como objeto entre otros objetos. Las relaciones de ser a que está incorporado el sujeto, no son precisamente unilaterales, sino recíprocas.

Todos los existentes se determinan mutuamente, reaccionan entre sí. De ahí que cuando se enfrentan varios suetos, tengan que reaccionar entre sí de modo no diferente a como reaccionan ante las demás estructuras de ser. Por consiguiente, son entre sí objetos entre otros objetos y se representan unos a otros del mismo modo que representan a todo existente que cae en su radio de reacción. La irreversibilidad de la relación de conocimiento, que hace impermutables sujeto y objeto, encuentra sus límites en la representación recíproca de los sujetos. Se torna reversible en el caso de que el sujeto mismo sea al propio tiempo objeto para un sujeto, cuando lo representante es al mismo tiempo representado para otro representante. En rigor, es evidente que no se invierte la relación de conocimiento como tal, pues también en este caso lo determinante es siempre el objeto y lo determinado el sujeto. Es solamente la coincidencia de sujeto y objeto en una misma estructura de ser lo que le imprime carácter recíproco; pero la esencia de la relación como tal permanece intacta.

Mas de esta suerte se ha abierto al propio tiempo la perspectiva a una esfera de conocimiento mayor, común, no perteneciente al sujeto individual. Desde luego, es pura evidencia que los muchos sujetos están en un mismo mundo de lo existente cuando realmente hay una pluralidad de sujetos existentes; pero la posibilidad de que en su aspecto interior, a pesar de su intrínseca diferencia, vivan conscientemente en un mundo representado común, no obstante que cada uno se representa autónomamente para sí el mundo y tiene, en consecuencia, su mundo de representaciones rigurosamente cerrado, sólo se da cuando, por una parte, las condiciones generales de representación son las mismas en ellos y cuando, por otra parte, ellos se representan recíprocamente. El mundo de los objetos tiene que abarcar también al mundo de los sujetos. Sólo así es posible una ampliación del cono-

cimiento de objeto individual por el conocimiento de objeto de sujetos ajenos. El acuerdo efectivo sobre los objetos comunes no es condición de esta relación, sino que a su vez se funda ya en ella.

Mas como el radio de reacción de cada sujeto está condicionado individualmente y puede ser muy diferente del de los demás sujetos, el conocimiento de objeto de un sujeto se completa con el de los demás siempre que la comunicación de los aspectos interiores esté incorporada a la representación recíproca general, y en la comunidad de este complemento recíproco la esfera de conocimiento de los sujetos se amplía hasta formar un firme engranaje intersubjetivo de representaciones cuya totalidad ya no se reduce a ningún sujeto individual. Adquiere un sello de objetividad que en el sistema de la ciencia calificamos de rigurosamente supraindividual.

La base ontológica de esta esfera de conocimiento objetiva puede denominarse relación recíproca de los aspectos interiores de diferentes estructuras representantes, en la cual el carácter de determinación de esta relación recíproca es la imagen para un tipo de reacción totalmente transcausal. Las condiciones y leyes de la coincidencia intersubjetiva que sirven de fundamento a esta esfera de conocimiento objetiva, constituyen un capítulo especial de la teoría del conocimiento, en el cual figuran como problemas centrales el problema de lo apriórico y de la "esfera lógica" inseparablemente enlazada con él.

e) La aporía del "yo ajeno" y su eliminación en la ontología.

El problema del "yo ajeno" es un *exemplum crucis* del idealismo, tanto del empírico como del trascendental y sus derivados. Si el yo individual es lo único real, el yo ajeno es o bien una multiplicación de lo real o bien, como los demás objetos, solamente representación. En el primer caso se quebranta la rigurosa idealidad del objeto: como objeto del yo propio, el yo ajeno constituye una excepción en la serie de los objetos, es un objeto real. El idealismo empírico no puede reconocer tal objeto, puesto que una sola excepción invalida su tesis y hace parecer infundado por qué precisamente sólo ese objeto haya de ser real mientras que los demás son solamente ideales. El reconocimiento de un objeto real además del propio, convierte directamente al idealismo empírico en su contrario, en realismo empírico. Pero en el segundo caso, cuando el yo ajeno es tratado consecuentemente como mera representación, el idealismo adopta la forma de solipsismo y tiene que aceptar su consecuencia metafísica.

Ésta se presenta a modo de peregrino *regressus infinitus*. El sujeto ajeno es también un representante y su mundo de representaciones es, por consiguiente, para el del yo propio un mundo representado de representaciones. Mas como ese mundo de represenaciones ajeno representa también otros mundos de representaciones ajenos que a su vez hacen lo mismo, el sujeto propio real resulta ser una especie de juego de cajas de mundos de representaciones: contiene la representación de la representación de la representación, etc., hasta el infinito. Naturalmente, la consecuencia como tal tiene derecho a existir, pero pone de manifiesto la artificiosidad de la hipótesis basada en ese punto de vista.

Esta dificultad no desaparece en el idealismo trascendental. Para él, sólo el "yo trascendental" es real, mientras que el empírico individual, tanto el propio como el ajeno, es ideal. De modo consecuente, la relación de los sujetos entre sí tampoco puede ser para él más que ideal. Por consiguiente, el *regressus infinitus* reaparece sin paliativos, aun cuando en este caso no puede concebírsele como siéndolo de las "representaciones". Lo propio vale *mutatis mutandis* de toda clase de idealismo: metafísico, lógico o fenomenológico. Toda postura de inmanencia se halla precisamente desconcertada ante la pluralidad y mutua cognoscibilidad de los sujetos.

Pero si en los sistemas idealistas conocidos no tropezamos con esa consecuencia, es por una razón muy sencilla: en ellos el problema del yo ajeno ni siquiera se plantea, se prescinde sencillamente de él en la serie de cuestiones de las cuales parten. Y esa omisión tiene que reconocerse en este punto como cautela de notoria prudencia, puesto que no bien una postura idealista aborda seriamente esta cuestión, queda destruída por ella. El idealismo sólo puede sostenerse a base de hacer una determinada selección de problemas. Pero llevar a cabo esta selección en aras a la postura, con anterioridad a la investigación, no es un modo de proceder crítico, como se ve considerando que la cuestión omitida existe a pesar de la omisión y basta solamente plantearla para echar abajo la postura.

También en este caso toma la ontología el camino más recto y más sencillo. Acepta lo dado en la medida más amplia, admite en principio la validez de todo problema planteable y lo acoge con los mismos derechos que todos los demás problemas. Para ella, la cuestión relativa al yo ajeno es tan esencial como cualquier otra. No se orienta de antemano por el problema teórico únicamente; en cambio, en

el sector de lo ético, la relación con el yo ajeno es la cuestión medular. Pero también el problema del conocimiento, si no se circunscribe artificialmente a lo lógico, está esencialmente vinculado a la pluralidad de sujetos y a sus mutuas relaciones cognoscitivas, puesto que esta pluralidad condiciona la diferencia de concepciones, opiniones y representaciones de una misma cosa. Y esta diferencia es lo que forma el antiguo problema platónico de la δόξα. Sólo contrastándola con ella se actualiza la cuestión relativa al acuerdo entre los sujetos, a la unidad de la verdad y del contenido de conocimiento lógicamente supraindividual, cuestión que siempre constituye uno de los problemas centrales de la teoría del conocimiento.

Como la ontología acoge al sujeto ajeno como problema en la cuestión de los objetos del conocimiento y le concede la misma realidad y trascendencia que a los demás objetos, de un sólo golpe elimina la aporía especial del "yo ajeno" artificialmente creada y se asegura al propio tiempo el único acceso posible a la antigua y tan discutida conexión de problemas entre la opinión y el saber (δόξα y ἐπιστήμη), conexión que ha sido sepultada por el idealismo. Pero de ella depende la inteligencia entre dos conexiones más amplias y profundas: la de las esferas lógica y gnoseológica, por una parte, y la de conocimiento apriórico y aposteriórico, por otra, a las cuales dedicaremos las dos secciones siguientes.

SECCIÓN II

EL CONOCIMIENTO A PRIORI

CAPÍTULO XLV

LEYES DEL CONOCIMIENTO Y APRIORIDAD INMANENTE

a) Coincidencia intersubjetiva y legalidad de la representación.

Cómo reacciona propiamente el sujeto a las determinaciones del objeto, "cómo" se produce la representación, es una cuestión totalmente diferente y separable de las reflexiones que hemos hecho hasta ahora. Estas reflexiones existen legítimamente aun en el caso de que esta cuestión quede sin resolver y aun sin elaborar por cualquier motivo. Reacción, reflexión, representación, son imágenes para una situación real dada como fenómeno; ontológicamente constituyen la formulación de una hipótesis en la cual se toma en conjunto el fenómeno del conocimiento con un mínimum de teoría, sin menoscabo de la natural concepción de la conciencia. La cuestión de si la imagen tiene mayor alcance aún, de si la hipótesis está en condiciones de dar aún una explicación de la función del conocimiento misma, es diferente y no afecta a la primera.

El mismo derecho de limitación aceptamos también en la hipótesis natural. La formulación de una ley natural, que nos quede a deber el "cómo" del funcionamiento de la ley (como ocurre por lo regular), es independiente en cuanto a sus pretensiones de validez de que una mayor reflexión proyecte luz sobre el "cómo"; sin embargo, el mayor apoyo que pueda tener una hipótesis es que esas reflexiones posteriores sean capaces también de arrojar sobre este punto una luz que concuerde con su formulación.

El gran complejo de datos del cual surge la hipótesis ontológica

del conocimiento, contiene una larga serie de puntos con los que puede unirse una reflexión posterior y completarse su tesis. El análisis de estos puntos conduce inevitablemente al "cómo" de la representación. Se plantea así la cuestión acerca de las condiciones intrínsecas de su posibilidad. El primer grupo de problemas que interesa a este respecto, es el del conocimiento apriórico. Para el tratamiento teórico se divide en dos grupos más reducidos: el de la aprioridad inmanente y el de la trascendente (cap. VI. c. 1-3). El último contiene el punto medular de la aporía de la aprioridad; en cambio, el primero constituye solamente un preludio de él, que, sin embargo, hay que tratar con absoluta independencia de él. El punto de enlace con lo precedente es la cuestión relativa a la esfera de conocimiento común u objetiva ampliada que sobresale de la pluralidad de los sujetos individuales (cap. XLIV. d.).

La antigua pregunta de Heráclito de cómo es que en el sueño tenga cada cual su propio mundo, mientras que en la vigilia todos tienen un mundo común, expresa un fenómeno que es preciso aclarar previamente. El mundo de representaciones de los despiertos no es común íntegramente, sino sólo parcialmente. El representado sector de lo existente no es totalmente el mismo para todo sujeto, y aun siéndolo, no es necesario que esté representado del mismo modo. Pero algo idéntico hay en él, cierta base común en cuya existencia tiene sus raíces la referencia al mundo idéntico y la identificabilidad para diferentes sujetos de los objetos que hay en éste.

Esta situación puede presentarse formulariamente como excentricidad de los mundos de representaciones que coinciden parcialmente. La coincidencia parcial no es un problema menor que lo que sería la coincidencia total. Un idealismo que reconozca la pluralidad de los sujetos reales, pero que niegue la realidad de los objetos comunes a ellos, sólo mediante una "armonía preestablecida" puede explicar la coincidencia parcial. Mas de esta suerte no se comprende cómo el sujeto pueda tener a sus objetos por exteriores, puesto que si nada recibe de fuera, sólo él puede producir el contenido del mundo de representaciones, y entonces el mundo de los despiertos no es diferente en principio del mundo de los que sueñan. Aquí está el límite de la teoría leibniziana del conocimiento.

Esta dificultad metafísica no existe para la ontología. Se comprende de antemano que los mundos de representaciones coincidan parcialmente porque es efectivamente un mismo mundo real aquel en que están todos los sujetos, que se lo representan mediante la reac-

tividad que les es peculiar. Sin embargo, hay aquí un problema que no puede comprenderse a base de la mera representación como tal. Podría suceder, en efecto que todo sujeto se representara de modo radicalmente diferente los mismos objetos porque reaccionara ante ellos de modo diferente. Siendo así, tampoco podrían coincidir parcialmente los mundos de representaciones y no habría una concordancia intersubjetiva del conocimiento ni una inteligencia entre hombre y hombre acerca de una situación real existente. La filosofía socrático-platónica, a diferencia de la tesis de Protágoras de que para cada cual es verdadero lo que le "parece", elaboró el problema de esa inteligencia, de la "homología" en el arte vivo del procedimiento del diálogo. Hay una posibilidad de principio para poner de acuerdo las opiniones; quien esté en posesión de la verdad, puede convencer al adversario, puede llevarlo a comprender la verdad misma: lo único que debe hacer es llevarlo a reflexionar sobre la esencia de la cosa, puesto que la esencia de la cosa puede contemplarse íntériormente y es una sola para todos. Esta solución del problema de Heráclito puede encontrarse ya en el mismo Heráclito: los hombres están en el error cuando hacen "como si cada cual tuviera una razón privada" antes bien "lo sabio es uno", "el λόγος es común".

La coincidencia parcial de que se trata en este caso, requiere notoriamente una regularidad universal de la representación en todos los sujetos, una analogía rigurosamente constante de su función reactiva. Pero ésta sólo puede fundarse en una legalidad constante. Por lo tanto, tiene que haber leyes de la representación que sean idénticas para todos los sujetos, dependiendo de ellas que los objetos idénticos en la realidad, sean representados también de cierto modo idéntico. El hecho de la excentricidad de las esferas de representaciones y de la parcialidad de su coincidencia, no es óbice para que haya semejante identidad de leyes universales. Las leyes pueden dejar perfectamente cierto margen que permita una diferencia de concepción aun siendo iguales las condiciones externas. A mayor abundamiento, las condiciones externas de la concepción nunca pueden ser totalmente las mismas para dos sujetos, y basta ya únicamente la diferente posición del sujeto con respecto al objeto, y asimismo su distinto radio de reacción, para provocar necesariamente varias diferencias en la representación.

b) Espontaneidad y receptividad.

En las leyes en cuestión estamos, pues, ante caracteres generales idénticos de la representación en medio de varias divergencias. Con eso se involucra la tan discutida cuestión de empirismo y apriorismo, que ha dividido en dos campos a la filosofía de los tiempos modernos.

La representación puede concebirse de dos modos. Puede consistir absolutamente en la reacción directa del sujeto ante el objeto, de suerte que el sujeto de por sí nada le añada ya. Puede fundarse también absolutamente en leyes internas del sujeto, de suerte que se excluya una captación directa de determinaciones del objeto dadas. En el primer caso, el sujeto es puramente receptivo; en el último, puramente creador de modo espontáneo. En todas las épocas, la opinión popular se ha inclinado hacia el primero; la orientada científicamente, hacia el segundo.

Desde la Crítica de la razón pura, toda filosofía acepta que ambas partes tienen cierto derecho. No es necesario circunscribir la receptividad a la percepción sensorial exclusivamente, como hacía el sensualismo, para comprender que no existe en absoluto una instancia de conocimiento puramente receptiva; pero es indudablemente en la percepción dónde ante todo se puede registrar el hecho de que haya un comportamiento receptivo del sujeto; puesto que es ella la que peor se presta a la interpretación intelectualista. Para esto resulta perfectamente indiferente que se la califique de "pensamiento confuso" o de "mero problema", puesto que no puede eliminarse la circunstancia de que todo conocimiento de las cosas exteriores parte de ella, la toma como índice de la realidad, como "verdad de hecho". Tampoco es necesario calificar la espontaneidad de "pensamiento puro" o de "puro concepto de entendimiento" para comprender que hay una instancia de conocimiento independiente de la percepción. Es una realidad llanamente acreditada por el testimonio del conocimiento *a priori*, hecho que está fuera de duda en el terreno científico y que además puede demostrarse en todo conocimiento ingenuo. Todo cuanto se comprende como dotado de validez rigurosamente universal y necesaria, no puede provenir precisamente de hechos singulares experimentales. Tiene que añadírsele por lo menos una generalización cuya certidumbre empero sólo puede verse en forma de evidencia interior.

Por lo tanto, en el conocimiento del objeto nos encontramos con el juego alternativo de dos instancias. Todavía no podemos decidir

si éstas están debidamente denominadas mediante los conceptos tradicionales de espontaneidad y receptividad. Además de los casos que acabamos de mencionar de la "reacción directa" y de las "leyes internas" se añade, pues, el tercero que subsana la unilateralidad de los dos primeros: La representación no necesita ser meramente receptiva ni meramente espontánea, puede estar compuesta también de elementos de ambas clases. Y este es el caso que concuerda también con el fenómeno del conocimiento de objetos. Si el conocimiento fuera meramente una libre construcción interior del contenido a base de elementos estructurales generales, ciertos *a priori*, no se comprendería que los mundos de representaciones de sujetos diferentes pudieran presentar discrepancias, discordancias y hasta una excentricidad de contenido. Si así fuera, la armonía preestablecida tendría que ser necesariamente total y tener como consecuencia una coincidencia intersubjetiva total. Es característico que tampoco en la teoría del conocimiento de Leibniz haya modo alguno de entender cuál sea la causa de las divergencias individuales. En cambio, si el conocimiento fuera meramente recepción pasiva de varias materias sin la garantía de una elaboración homogénea, no se comprendería cómo pudiera existir una coincidencia siquiera parcial de los mundos de representaciones ni aun cómo podrían entenderse entre sí sujetos diferentes. Todas las declaraciones y comunicaciones que se hicieran entre ellos, tendrían entonces un sentido radicalmente diferente. Con lo cual, a las razones fenoménicas de hecho que abogan en pro del doble origen del contenido del conocimiento, se añade aún una razón apriórica: la coincidencia parcial y excentricidad de las esferas de conocimiento individuales no admite otra explicación.

c) *El conocimiento* a priori *y el* prius *del conocimiento.*

La idea de que hay un conocimiento apriórico además del aposteriórico, ha pasado a ser decisiva, lo mismo histórica que sistemáticamente, para el desarrollo del problema del conocimiento. Sin embargo el concepto de lo apriórico se halla involucrado históricamente con una serie de motivos posturales que es preciso eliminar previamente para concebir la apriórico de modo más exacto (cfs. para lo que sigue cap. VII. c. y IX. c.).

El conocimiento apriórico no se limita a los "juicios sintéticos a priori"; por consiguiente, su explicación teórica no puede buscarse exclusivamente, como hace Kant, en las condiciones de la posibilidad

de esos juicios. Tampoco es asunto específico del "pensar"; es un aprehender interior de realidades, que muestra certidumbre inmediata y pretende tener validez universal y necesaria. Con razón fué denominado "visión interna" desde la época de Platón. Algo de su índole puede demostrarse en todas las fases y tipos del conocimiento, y es característico que también en la percepción; en todas las partes tiene el carácter de condicionante para todo conocimiento particular de objetos. Dónde más conocido es este hecho es en el factor kantiano de espacio y tiempo de la percepción; pero dista mucho de quedar reducido a él, como lo han demostrado numerosas averiguaciones fenomelógicas de tiempos recientes. Por consiguiente, no hay que obstinarse en que el dualismo de las instancias del conocimiento equivalga sin más ni más a la antítesis de "sensualidad y entendimiento"; tampoco coincide con el dualismo "intuición y pensamiento", puesto que lo apriórico es un factor constante de intuición que más bien es común a la percepción y al pensamiento. Tampoco basta la diferencia antes desarrollada entre espontaneidad y receptividad, como se echa de ver ya por el fenómeno con anterioridad a toda teoría (cap. VII, c.) y se hará más patente aún en lo que a continuación se expone; lo único para lo cual es indispensable esta antítesis es para caracterizar las teorías extremadamente unilaterales.

Pero, por otra parte, en modo alguno coincide el conocimiento *a priori* con las "leyes de la representación" mencionadas anteriormente y cuyo problema estamos tratando. Las leyes del conocimiento no necesitan ser leyes conocidas. Bien es verdad que existe también un conocimiento de las leyes del conocimiento; pero no es un conocimiento íntegramente apriórico, ni se extiende necesariamente a todas les leyes del conocimiento. Hay leyes del conocimiento totalmente desconocidas, y aun incognoscibles, puesto que hay una irracionalidad de los principios del conocimiento (cap. XXXIV. c.) que no es menor que la de los principios del ser ni que la de lo existente en general. Las leyes del conocimiento existen independientemente de que sean conocidas y de la medida en que lo sean. Son inherentes al ser del conocimiento y en este sentido son ellas mismas leyes existentes. En el conocimiento natural de objetos no se conoce su esencia, sino que por medio de él se conoce su esencia, sino que por medio de él se conoce la esencia de lo concreto. Si todo conocimiento apriórico de objetos estuviera supeditado a la clara conciencia de las leyes del conocimiento, habría muy poco conocimiento apriórico Y no sucede así en realidad. Todo conocimiento, aún el más ingenuo, está sa-

turado de elementos de comprensión *a priori;* pero éstos no son un saber de las leyes del conocimiento.

Sin embargo, existe una vinculación esencial indeleble entre las leyes del conocimiento y el conocimiento *a priori,* puesto que, como quiera que se los entienda a ambos, lo mismo si es mayor que menor la coincidencia de su contenido, una cosa es clara: que el conocimiento *a priori* tiene que apoyarse en leyes del conocimiento existente. La pretensión de universalidad y necesidad que presenta todo conocimiento *a priori,* sólo puede ser legítima si en todo conocimiento rigen leyes constantemente idínticas que hagan reaparecer de modo necesario en todo conciencia individual las mismas estructuras fundamentales, formas y conexiones. Sólo así cabe entender el fenómeno de la coincidencia intersubjetiva de que ciertos elementos estructurales del objeto sean aprehensibles para la conciencia con una evidencia inmediata, interna, independiente de la experiencia singular.

Pero constando esta conexión, el hecho del conocimiento *a priori* puede interpretarse como testimonio directo en pro de la existencia de leyes del conocimiento generales supraindividuales. Desde luego, este testimonio no es total; puede haber perfectamente leyes del conocimiento que no puedan aprehenderse en ninguna intuición *a priori.* Es más aún: está demostrado que hay legalidades del conocimiento que se nos presentan con el carácter de enigmas eternos. Pero eso no impide que una parte de las leyes del conocimiento pueda aprehendrse de modo directo precisamente en el conocimiento *a priori.* Y esta fracción basta para hacer cierto de modo inequívoco el hecho general de que haya leyes del conocimiento que rigen intersubjetivamente. Por consiguiente, entre las leyes del conocimiento y el conocimiento apriórico existe una relación de coincidencia parcial. Y precisamente la esfera de las primeras es notoriamente la más amplia. Sólo una parte de las leyes del conocimiento encuentra su expresión directa en conocimientos *a priori;* las demás siguen siendo desconocidas. Esta relación se obscurece cuando, como hace Kant, se equiparan directamente a lo apriórico las "condiciones de la posibilidad" del conocimiento. Estas condiciones son más bien las leyes del conocimiento, las cuales sin embargo, no son, como tales, conocimientos *a priori.* Y no solamente es cierto que no todas las condiciones son conocidas *a priori,* sino que también por su esencia son algo diferente y tienen que distinguirse de ellos, aun cuando coincidan totalmente con ellos en cuanto a contenido. Son condiciones del conocimiento *a priori* en la medida en que les corresponde un conocimiento *a*

priori, mas no son idénticas a éste, puesto que en modo alguno se conoce *a priori* la ley de por sí, sino por lo regular precisamente la situación del caso particular. El principio general de que dos magnitudes iguales a una tercera son también iguales entre sí, será formulado por vez primera por la matemática; pero aun el pensamiento no-científico está convencido ya *a priori* de que dos longitudes empíricamente dadas son iguales si les corresponde igual longitud en la misma escala. El conocimiento apriórico no necesita ser, pues, conocimiento de la ley, pero sí es siempre un conocimiento fundado en las leyes del conocimiento. El conocimiento de la ley, cuando se llega a él, es absolutamente lo *posterius;* en cambio, las leyes del conocimiento —conocidas o desconocidas— son lo *prius* del conocimiento. Toda la serie de errores que condujeron a falsas interpretaciones posturales de lo apriórico estriban en la ignorancia de la diferencia entre lo *prius* del conocimiento y el conocimiento *a priori.*

d) Identidad intersubjetiva de las categorías del conocimiento.

Pero sería igualmente erróneo creer que lo *prius* del conocimiento, o la condición de su posibilidad, consiste meramente en su legalidad. Para convencerse de lo contrario basta solamente tener presente la aprioridad del espacio y del tiempo. Los dos son estructuras dimensionales, substanciales, que distan mucho de reducirse al carácter de leyes de las formaciones en ellos posibles. La esencia de la dimensión tiene algo de substrato al cual pueden referirse las leyes, pero que en modo alguno es él mismo una ley; es lo medido o medible, no la "medición", y solamente la última podría consistir en todo caso en legalidad (cap. XXXIV. g.). Ahora bien, espacio y tiempo son ciertamente, en primer lugar, principios de ser; pero, por otra parte, tienen que ser también principios de conocimiento, como lo muestra la formación espacio-temporal de todo contenido de conocimiento concreto. Por consiguiente, las condiciones del conocimiento no deben denominarse simplemente meras leyes, sino solamente, en sentido estrictamente general, "principios" o "categorías" del conocimiento. El factor ley puede ser lo relativamente más captable en ellas, más no agota su esencia.

Esta tesis puede parecer paradójica si nos atenemos al prejuicio racionalista de que lo *prius* del conocimiento es también lo primero cognoscible (Descartes); pero una vez que nos hayamos convencido del impacto de lo irracional en las categorías del conocimiento, po-

dremos reconocerla sin dificultad. Por consiguiente, es claro que en el problema de la coincidencia intersubjetiva del conocimiento de los objetos no estamos solamente ante la legalidad como tal, sino absolutamente ante todos los rasgos fundamentales comunes del conocimiento, ante sus condiciones generales y principios, es decir, ante las categorías del conocimiento, sean éstas leyes o cualquier otra cosa. No obstante, son las legalidades lo que hay que tener presente ante todo en las categorías, porque es en ellas dónde mejor puede captarse lo que de la estructura de conocimiento pasa de sujeto a sujeto.

A pesar de toda la divergencia entre el problema del conocimiento apriórico y el del *prius* del conocimiento, es el primero lo que desde antiguo sirvió de guía para la investigación de lo común en todo conocimiento individualmente condicionado y lo que condujo al descubrimiento de las condiciones del conocimiento. Sobre esta base, el individualismo gnoseológico de los sofistas fué superado por Platón. A la δόξα del individuo se opone la ἐπιστεήμη como certidumbre objetiva solamente en el caso de que el sujeto encuentre en sí mismo una fuente de conocimiento que coincida necesariamente con la de todo otro sujeto. La posibilidad de convencer en el diálogo al interlocutor, de elaborar la "homología" con él y de hallar la verdad única siguiendo conjuntamente el problema, depende totalmente de la identidad de aquello que ambos contemplen reflexionando interiormente sobre la esencia de la cosa. El hecho de que haya toda una esfera de nociones generales y necesarias con que tropieza esa reflexión (la anamnesis), tenía que llevar con consecuencia interna al descubrimiento de la esfera de los principios, al reino de las Ideas.

Lo filosóficamente esencial e imperdible de este descubrimiento es la comprensión de que los principios del conocimiento son idénticos para todos los sujetos, de que, por consiguiente, son lo que facilita la mediación y sirve de puente entre sujeto y sujeto, entre los mundos de representaciones cerrados, que nunca se comunican entre sí y por su naturaleza se hallan fundamentalmente separados entre sí. Aquí se quebranta el aislamiento del sujeto individual, sostenido por los escépticos, y se restablece su enlace con una esfera de conocimiento supraindividual. Esta esfera se da como fenómeno; fenómeno es la esfera de la ciencia, fenómeno es la posibilidad de entenderse dialogando y la coincidencia parcial de mundos de representaciones situados excéntricamente entre sí; fenómeno es el hecho enigmático de que el sujeto encuentre en sí mismo la fuente de conocimiento que comparte con

cualquier otro sujeto y que es independiente de que sea consciente o no; en una palabra: fenómeno es la aprioridad inmanente o intersubjetiva de toda una clase de elementos de conocimiento que se encuentran mezclados en todos y cada uno de los conocimientos concretos de las cosas. La condición gnoseológica de la posibilidad de esta aprioridad que enlaza la pluralidad de sujetos, puede formularse sumariamente diciendo que es la identidad inmanente o intersubjetiva de las categorías de conocimiento. Esta identidad es inmanente porque une solamente las esferas de sujeto como tales sin decidir nada todavía sobre la relación con el objeto. Mas, a pesar de todo, es una proposición metafísica porque lo puesto en ella va más allá de la esfera de cada sujeto y proporciona la base de una esfera de conocimiento común que no se reduce a ninguna conciencia. Pero es un mínimum de metafísica que se atiene exactamente al fenómeno existente y no sostiene más de lo que en él se exige. Nos ofrece una muestra de eso cualquier proposición lógica o matemática, cualquier descubrimiento de una ley general por parte de la ciencia de la naturaleza. Todas ellas son, desde luego, al propio tiempo trascendentes-apriórica; pero eso es en ellas otro problema. Independientemente de eso todas ellas son primordialmente idénticas, valederas, obligatorias para todos los sujetos —por lo menos en la medida en que éstos sean capaces de aprehenderlas. En ese sentido, la identidad intersubjetiva de la comprensión apriórica es directamente un hecho palpable.

Con esto se quita al propio tiempo su base a todo idealismo subjetivista (empírico). La identidad intersubjetiva de las categóricas sólo puede discutirse negando al propio tiempo el hecho del conocimiento apriórico, de la esfera lógica y del entendimiento por medio del diálogo. O bien sería preciso poner ya en discusión la pluralidad misma de los sujetos, con lo cual se reincidiría en la utopía teórica del solipsismo.

Capítulo XLVI

LA APRIORIDAD TRASCENDENTE Y SUS CONDICIONES

a) *La relación entre la aprioridad inmanente y la trascendente.*

Mientras se trate solamente de la validez universal intersubjetiva, basta como base la identidad de categorías de conocimiento de todos los sujetos. Sólo las estructuras de conocimiento (las "imágenes" del objeto) concuenrdan entre sí —de sujeto a sujeto. En la mera cuestión de la validez universal no se discute que las imágenes mismas concuerden también con el objeto. La cuestión de si esta validez se extiende también a objetos trascendentes, es de índole totalmente distinta y hasta ahora no ha sido abordada. En el problema de la aprioridad intersubjetiva no se ha excluído todavía el problema del conocimiento en sentido estricto. Aquello en que concuerdan *a priori* todos los sujetos, puede muy bien ser no-verdadero objetivamente, es decir, no es necesario que valga para el objeto trascendente. La validez universal inmanente todavía no es de por sí una garantía de "validez objetiva" para lo real. Puede apoyarse también en una ilusión necesaria para todos los sujetos. Las categorías de conocimiento universalmente válidas pueden ser también inválidas para lo real trascendente. Lo apriórico inmanente es en sí indiferente hacia lo real; también los prejuicios son aprióricos (como indica ya su nombre). Pero como los prejuicios pueden ser perfectamente "dominantes", es decir de validez universal —puesto que el error mismo que hay en ellos puede ser inevitable, indescubrible—, tenemos en ellos el caso de la aprioridad meramente intersubjetiva— inmanente sin "validez objetiva", es decir, sin aprioridad trascendente.

Esto cambia tan pronto se involucra deliberadamente la cuestión relativa al objeto trascendente, relacionando con él el conocimiento

apriórico y volviendo así de nuevo al problema del conocimiento en sentido estricto. Lo válido para todos los sujetos sin excepción, no necesita, evidentemente, serlo también para el objeto ónticamente real; mas con eso no se agota el sentido del conocimiento apriórico, antes bien la conciencia cognoscente sobrentiende con lo que para ella es en sí evidente algo al propio tiempo que existe también en sí realmente, —por lo menos hasta dónde haya casos reales que vengan a cuento para la ley contemplada. Esa pretensión es totalmente diferente de la de la validez intersubjetiva. En ella ya no se trata de aprioridad inmanente, sino trascendente, es decir, de la actitud del sujeto para contemplar puramente en sí las relaciones esenciales de lo real, sin hacérselas dar directamente mediante la presencia del caso particular. Es evidente que una identidad meramente intersubjetiva de las categorías del conocimiento no puede garantizar esta clase de aprioridad. Para ello se necesita una base completamente diferente.

En Kant, los campos de problemas de la aprioridad inmanente y trascendente no están claramente separados, y esa involucración de problemas sigue siendo característica de toda la filosofía poskantiana, inclusive del neokantianismo, pudiendo considerársela como una de las causas principales de la falta de claridad de que hasta hoy ha adolecido el tratamiento del problema de lo apriórico. Sin embargo, ya en Kant, en el problema de los "juicios sintéticos a priori" el verdadero énfasis se ponía con toda claridad en la aprioridad trascendente, puesto que, para él, la cuestión más importante es la relativa a la "validez objetiva" de sus juicios, o bien a la "realidad objetiva" de aquellas determinaciones que en ellos se predican. El hecho de que él no calificara esa aprioridad de trascendente, sino de meramente "trascendental", no se debe a que no viera el problema, sino a la anticipación idealista de su solución. En efecto, la idealidad de las condiciones del conocimiento es entendida por él precisamente como la del "sujeto trascendental". Si se prescinde de ésta, la aprioridad kantiana del juicio sintético es, ontológicamente considerada, totalmente trascendente, puesto que reclama precisamente validez para el objeto empíricamente real, y su "validez objetiva" es validez trascendente. Sólo mediante el reverso especulativo de lo empíricamente real, reverso que pretende presentarlo como ideal trascendental, se incorpora también a la esfera del sujeto trascendental la validez de lo apriórico.

Mas aun prescindiendo de esa interpretación llena de prejuicios impuestos por el punto de vista, en modo alguno basta la formula-

ción kantiana del problema. Lo apriórico trascendente no incumbe meramente al juicio sintético, tan poco como lo apriórico inmanente. Por su esencia no es síntesis ni juicio. Puede adoptar la forma de la síntesis del juicio, y dentro de las ciencias su contenido puede adoptar las más veces esa forma; pero en el problema del conocimiento de los objetos no se trata meramente de lo científicamente *a priori*, ni eso está supeditado originariamente a la forma del juicio. La forma originaria de todo conocimiento apriórico, aun la del trascendente-apriórico, es más bien una interna aprehensión, contemplación o, expresándolo objetivamente, la evidencia de una situación real existente en sí. La síntesis de juicio con respecto a lo real es un problema parcial secundario de lo apriórico trascendente; pero este problema parcial puede conducir perfectamente al problema medular. Y así sucedió gracias al modo como Kant planteó el problema.

b) El problema de la "validez objetiva" del conocimiento apriórico.

No bien se tiene clara conciencia de que todas aquellas nociones de validez universal aspiran a ser verdaderas visiones de las situaciones reales, lo apriórico inmanente se convierte en trascendente. El fenómeno de la ciencia matemática de la naturaleza, por el cual se orientaba Kant, puede considerarse con cierta razón como el ejemplo eminente de conocimiento apriórico de las cosas. En él adquiere actualidad aquella aspiración.

Hablando en términos llanos, el problema se plantea del modo siguiente. No es la naturaleza la que hace matemática pura, sino el entendimieto humano. Él es el que piensa, combina, calcula. Sin embargo, precisamente la naturaleza real, en todos sus procesos que se desarrollan en el espacio y en el tiempo se rige precisamente por la misma matemática que el entendimiento hace en sí e independientemente de aquélla en su esfera cerrada inmanente, de tal modo que a base de esta su matemática puede aprehender, calcular y hasta predecir el acaecer natural trascendente en sus determinaciones esenciales. Lo más notable es que aun la predicción se realiza ineluctablemente, dentro de ciertos límites de error, que en todo caso pueden calcularse de antemano. Por consiguiente, la matemática pura no puede ser sencillamente la del entendimiento solamente sino que por necesidad tiene que ser también al propio tiempo la matemática de los procesos de la naturaleza. Este fenómeno prodigioso que desde la época de los antiguos pitagóricos constituye el orgullo de toda cien-

cia exacta y que siguiendo estrictamente las antiguas intenciones condujo a los asombrosos resultados de la moderna ciencia de la naturaleza, presenta el problema gnoseológico de lo apriórico trascendente en su forma, por decirlo así, más concentrada, más enigmática. Y se comprende perfectamente que el pensamiento idealista incurriera en la ilusión de buscar su solución en la fórmula sumaria "el entendimiento prescribe sus leyes a la naturaleza".

Prescindiendo de todas las conclusiones prematuras, se tiene empero la evidencia inmediata de que el conocimiento matemático de la naturaleza solamente es posible a condición de que en algún sentido las leyes matemáticas sean trascendentes a sujeto y objeto, de que, por lo tanto, además de su validez inmanente para el entendimiento, tengan otra "objetiva" o, viéndolo desde el sujeto, trascendente. Esto no implica en modo alguno la necesidad de que sean ante todo leyes del entendimiento y desde él se transporten luego a la naturaleza real, antes bien es posible que ocurra lo contrario: que sean ante todo leyes de la naturaleza y que luego sean aprehendidas de algún modo por el entendimiento. Mas como el sujeto las contempla *a priori* y las establece como "matemática pura" antes de atisbarlas en el engranaje del acaecer natural, su pensamiento matemático tiene que fundarse también en una intuición directa de ellas anterior a toda experiencia. ¿Qué ocurre, pues, propiamente en este caso? El sujeto aprehende los rasgos esenciales del objeto existente mirando precisamente fuera de éste; retirándose a sí mismo o, como diría Platón, a sus λόγοι, ve la verdad sobre lo existente fuera de él (cap. IX. c.). Con ello, la aporía se exalta a paradoja: ¿cómo puede haber esa visión trascendente de rasgos esenciales reales si la intuición del objeto existente sólo es aposteriórica y la intuición *a priori* es sólo inmanente? (cap. VI. c. 6.). La cuestión es precisamente la siguiente: ¿cómo puede haber una intuición de lo real mirando fuera del objeto existente, o cómo es posible una intuición *a priori* que al propio tiempo tenga validez trascendente?

Ahora bien, de hecho, el sujeto no ve las leyes matemáticas como leyes de la naturaleza, sino absolutamente en forma de estructuras lógicamente ideales y con ellas se mueve contemplando en la esfera lógica. Su aplicación al objeto natural real es para el entendimiento una segunda acción, claramente distinguible y separable de ese ver. Pero con esto se aplaza el problema. Si lo contemplado inmanentemente en la esfera lógica tiene directamente validez para el acaecer real de la naturaleza, en el problema de la aprioridad trascen-

dente no se trata solamente de que las leyes trasciendan de la esfera del sujeto a la del objeto, sino al propio tiempo de que trasciende de la esfera lógico-ideal a la ónticamente real. Pero aunque se posponga el problema, indirectamente ese trascender significa también entonces un trascender del sujeto al objeto real, puesto que las estructuras de la esfera lógicamente ideal son trascendentes al sujeto, pero siguen siendo interiormente aprehensibles de modo directo.

La esfera lógica con su modo característico de dominar las conexiones de pensamiento e intuición, constituye, en consecuencia, un miembro intermedio entre la esfera de las estructuras de conocimiento (de las representaciones) y la de las estructuras de objeto reales. Comparte con las primeras la irrealidad, y con las últimas el ser-en-sí. Sin embargo, sería totalmente erróneo sacar de esto la conclusión de que la esfera lógica es lo supraordinado buscado y lo unitivo entre sujeto y objeto, mediante lo cual tenga que resolverse el problema de la aprioridad trascendente. En efecto, del hecho de que las relaciones lógico-formales y matemáticas convengan a los objetos reales y se confirmen en ellos en la predicción, no se sigue naturalmente que todas las estructuras de la esfera lógica sean también estructuras ónticamente reales ni que todas las estructuras ónticamente reales sean también lógicamente ideales. Pero es indudable que de ahí se sigue —y es lo único que importa aquí, —que hay estructuras lógicamente ideales que concuerdan con las del mundo ónticamente real.

Con esta salvedad, el apriorismo de la esfera lógica puede considerarse como testimonio en pro del hecho fundamental de conocimiento de que en el conocimiento *a priori*, no solamente se encierra la concordancia inmanente entre sujeto y sujeto, sino también la gnoseológicamente trascendente entre sujeto y objeto.

c) Identidad inmanente y trascendente de las categorías.

En su tratamiento del problema de la aprioridad trascendente distinguía Kant dos casos posibles: uno empírico-realista y otro racionalista-idealista; o la representación está determinada por el objeto, o el objeto lo está por la representación. En ambos casos es directamente evidente la concordancia entre representación y objeto. Ahora bien, el primer caso se excluye porque no se compadece con la esencia de lo apriórico. Si la representación está determinada por el objeto real, es dependiente de su ser-dada empíricamente, que sólo puede hacer comprensibles hechos particulares, mas no la universa-

lidad y necesidad. Por consiguiente, sólo queda la posibilidad idealista de que el objeto sea determinado por la representación, lo cual, naturalmente, sólo importa si el objeto no es absolutamente más que representaciones.

En esa argumentación se olvida, en primer lugar, que la esencia de lo conocido *a priori* no se reduce al carácter de representación como tal en todas las circunstancias, ni siquiera teniendo solamente una validez lógicamente ideal, pues aun en este caso es precisamente una estructura idealmente existente en sí, que, a título de tal, no es representación sino objeto de la representación, aunque no sea más que objeto ideal. El carácter de ser de la esfera lógica subsiste aun en el caso de que no tenga coincidencia alguna con la objetividad ónticamente real; de él hay que distinguir también entonces la representación, que significa solamente la representación de sus estructuras, la aprehensión del objeto. Por más que esta aprehensión deba distinguirse, a título de visión interna, de la aprehensión de objetos reales, tampoco es precisamente un "aprehender" trascendente.

Pero aun prescindiendo de ese olvido y admitiendo que la "representación" sea simplemente la estructura inmanente, queda todavía otro error que resulta mucho más grave. El argumento kantiano es un silogismo disyuntivo en *modus tollendo ponens*, que sólo tiene fuerza a condición de que la disyunción sea completa. La cuestión es ¿forman una disyuntiva completa los "dos casos posibles" de que él parte? ¿No es posible un tercer caso? ¿Acaso la coincidencia entre representación y objeto puede existir realmente sólo a condición de que aquélla determine a éste o éste a aquélla? Es evidente que puede haber muy bien un tercer caso posible; que aquélla y éste estén determinados por un tercero. La identidad de lo determinante en ambos, aun en el caso de que no incida con uno de ellos, basta para la coincidencia de su determinación.

La cuestión ¿en qué podría consistir ese tercero? No es difícil de resolver. En el problema del conocimiento *a priori* se trata de rasgos universales y necesarios que sólo pueden fundarse en leyes y otros principios constantes; ahora bien, para que lo visto *a priori* convenga también al objeto trascendente, es preciso que la ley o principio del conocimiento sea al propio tiempo ley o principio del objeto. Hablando en términos generales: los principios del sujeto tienen que ser al mismo tiempo principios del objeto; dicho con otras palabras: las categorías del conocimiento válidas conjuntamente para jeto. Hablando en términos generales: los principios del sujeto tienen

que ser al mismo tiempo categorías de ser y, por ende, conjuntamente válidas para sujeto y objeto. Por consiguiente, las categorías tienen que ser el "tercero" mediante el cual se determinen objeto y representación.

Este "tercer caso" olvidado por Kant, tiene la ventaja sobre los otros dos de no obedecer a ninguna postura. Si el objeto determina la representación, estamos en el realismo; si la representación determina el objeto, estamos en el idealismo. En cambio, si ambos están determinados por categorías comunes, no se implica postura alguna: como quiera que en otros aspectos se comporten entre sí objeto y representación, lo único que importa es que las categorías de conocimiento y las de ser sean idénticas. Se comprende así que los astros del cielo se rijan en sus movimientos por la matemática del entendimiento y puedan calcularse por ella, sin que el entendimiento les prescriba sus leyes; la matemática del entendimiento debe ser originariamente por necesidad precisamente la matemática de los astros al mismo tiempo.

En este punto existe una conexión de conclusión estrictamente obligatoria, transparente, entre lo condicionado (el fenómeno) y su condición. La aprioridad inmanente se fundaba en la identidad intersubjetiva de las categorías; para el fenómeno de la aprioridad trascendente, esta condición ya no basta; es preciso, por consiguiente, ampliarla a una identidad que además de la pluralidad de los sujetos abarque también los objetos. La esfera del objeto tiene que incorporarse a la esfera de validez de las mismas categorías que determinan los mundos de representación de los sujetos. La identidad intersubjetiva tiene que convertirse en suprasubjetiva. La identidad inmanente de las categorías tiene que hacerse más amplia: trascendente. El fenómeno de la aprioridad trascendente, es decir del conocimiento apriórico de situaciones reales, tiene como condición de su posibilidad la identidad trascendente de las categorías, es decir, la identidad de las categorías de conocimiento y de ser.

No es necesario que sea el entendimiento el que prescriba leyes a la naturaleza para coincidir con ella, porque las mismas leyes les están prescritas a él y a la naturaleza; siguiendo su propia legalidad sigue al mismo tiempo la de la naturaleza.

d) El "principio supremo" de Kant.

Este "tercer caso" es mucho menos presuntuoso en cuanto a posición metafísica que el idealista preferido por Kant, y es de extrañar que le pasara totalmente por alto, tanto más cuanto que precisamente él lo expone en una fórmula exacta y perfectamente clara en el principio central de la Crítica de la razón: "el principio supremo de todos los juicios sintéticos":

"Las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al propio tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia y, por consiguiente, tienen validez objetiva en un juicio sintético a priori."

Hemos visto antes lo que ese principio no es: no es un principio supremo de la síntesis misma (cap. XXXVII. c.). Pero lo que sin duda es y expresa claramente, es la condición suprema, la universalmente suficiente y necesaria, la única en que el conocimiento *a priori* puede ser "objetivamente válido", es decir, válido para un objeto trascendente.

Es evidente que si Kant pudo prescindir del "tercer caso" comprendido en este principio expuesto por él explícitamente, fué solamente porque aquí era más fuerte en él el prejuicio idealista que la consecuencia de la cosa, es decir, porque consideraba que los principios o "condiciones de la posibilidad" eran *eo ipso* asunto del sujeto (conceptos del entendimiento, formas de intuición etc.), y, si no asunto del sujeto empírico, por lo menos necesariamente asunto del "sujeto trascendental". Ya hemos visto en otro contexto hasta qué punto se encierra en el último el antiguo prejuicio del *intellectus infinitus* (cap. XLI. b.). Abandonando ese prejuicio, no se esconde detrás del "sujeto trascendental" más que el sistema de los principios, y precisamente en la medida en que los principios son idénticos para la experiencia y para el objeto, para el sujeto y para el objeto. La esfera trascendental, quitándole la idealidad subjetivista involucrada en ella artificialmente, demuestra ser directamente una esfera ónticamente real, a saber: la esfera en que se enfrentan el sujeto real y el objeto real y entre cuyas relaciones figura también la relación de conocimiento existente entre éstos. El conocimiento de las determinaciones de objeto reales *a priori* es aquel modo de representación que no se apoya en la reacción directa del sujeto, sino en la identidad de los principios de lo representante y de lo representado, de la esfera inmanente de la conciencia y de la trascendente del objeto. El

principio supremo de Kant es la fórmula exacta de la identidad trascendente de categorías de conocimiento y categorías de ser, expresión, a su vez, de lo metafísico inevitable en el fenómeno del conocimiento apriórico.

Ese principio genial constituye la fórmula de unidad, no sólo para todo conocimiento *a priori* de objetos, sino también para todas las leyes y formas del conocimiento de objetos, siempre que por su parte no se exprese conscientemente en un conocimiento apriórico. Por consiguiente, la fórmula va substancialmente mucho más allá de lo que imaginaba Kant. En la crítica del "idealismo trascendental" (cap. XVII. d.) hemos indicado ya que tampoco posturalmente está vinculada al idealismo del sujeto trascendental, sino que conserva su validez dentro de cualquier postura que lo adopte con el problema de lo apriórico. En ese principio Kant se rebasó a sí mismo, poniendo de manifiesto que en él era más intensa la conciencia del problema que el idealismo. La fórmula del principio supremo es evidente para todo el que sea capaz de captarlo; es precisamente evidente *a priori* que sólo bajo su condición pueden tener validez para un objeto real los juicios sintéticos *a priori*. Esta fórmula se halla rigurosamente aquende idealismo y realismo, pudo interpretarse lo mismo idealista que realistamente, mas no está supeditada a ninguna de ambas interpretaciones. Está por encima de posturas, puede prescindir de la formulación postural, mas ninguna postura puede prescindir de ella. Para ella es indiferente que los principios idénticos sean en primer lugar los del objeto (realismo), los del sujeto (idealismo) o ninguno de ambos (monismo). En cambio, para el realismo es esencial que los principios de objeto sean al mismo tiempo principios de entendimiento; para el idealismo, que los principios de entendimiento sean al propio tiempo principios de objeto; para el monismo, que los principios de lo "uno" sean al mismo tiempo los del sujeto y los del objeto. Si en una de las teorías se suprime esta identidad, la teoría no está en condiciones de entender el hecho del conocimiento *a priori*. De ahí que toda postura transporte los principios a la esfera más elevada y más vasta que conoce, pues sólo desde allí puedan ser dominantes para otras esferas más reducidas. Toda postura, sin proponérselo y sin darse cuenta, confirma mediante ese modo de proceder el principio supremo de Kant.

Cuanto más nos adentramos en esta situación teórica general tanto más claro resulta que precisamente el idealismo, en cuyo terreno se descubrió ese principio, ve eclipsada su importancia en virtud de

la incorporación del objeto a la esfera del sujeto. En él, el principio queda rebajado a una evidencia que él no es en realidad. Si el objeto es una función del sujeto, constituye una tautología decir que los principios del sujeto son al mismo tiempo los del objeto. El idealismo trascendental encubre la vacuidad de esa tautología supraordinando especulativamente el "sujeto en general" al sujeto empírico y asignándolo los principios al primero; pero entonces, para proceder con rigor, ya no es necesario que la esfera supraordinada sea "sujeto" ni la postura idealismo, puesto que sólo reconociendo la trascendencia mutua de sujeto y objeto, como la enseña el fenómeno, adquiere la identidad de los principios toda la extensión de su importancia.

Capítulo XLVII

LOS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO Y LOS PRINCIPIOS DEL SER

(Orientación Histórica)

a) Extensión excesiva atribuída a la noción de identidad.

El problema de la concordancia entre la estructura de conocimiento y lo real cuya representación es tan vieja como la filosofía y de antiguo concujo a formulaciones de identidad. Si, como hemos mostrado, la noción de identidad es una necesidad para todo sistema que de alguna forma reconozca al conocimiento apriórico, es de esperar que sus huellas puedan seguirse a través de toda la historia de la filosofía. Para demostrar la efectividad de estas huellas, ni siquiera se necesita traer a colación las tentativas de solución del problema del conocimiento propiamente dichas, que en forma pura no comienzan hasta una época relativamente tardía. La base consciente del problema sobre la cual se desarrollan las formulaciones, es relativamente indiferente a ellas. Implícitamente, el problema del conocimiento existe en todas aquellas partes en que se trata de la esencia del espíritu y de sus relaciones con el mundo del objeto exterior. La historia de la noción de identidad es un capítulo inagotablemente instructivo de la historia de la filosofía, y es posible que la razón de que no se haya escrito hasta ahora estribe en que faltó la comprensión sistemática para el sentido gnoseológico de esa noción y para su trascendencia. A continuación vamos a citar solamente unos pocos ejemplos sobresalientes por los cuales se hace patente cuán profundamente está arraigada la noción de identidad en el pensamiento de distintas épocas.

La más antigua fórmula de identidad que hemos conservado: la de Parménides, ostenta una clara exageración de la noción, puesto

que al propio tiempo anticipa una solución sumaria del problema del conocimiento: la identidad de pensamiento y ser. De ser justa esa fórmula, y tomándola en su más amplia consecuencia, se suprime en ella lo mismo la conciencia que el objeto; la dualidad de miembros que abarca la relación de conocimiento ha desaparecido, se ha hundido quedando en su lugar la unidad de un sólo miembro. El problema del conocimiento no tanto se ha resuelto cuanto se ha pospuesto, se ha prescindido de él.

Esa posibilidad de cortar de un sólo golpe el nudo gordiano sin deshacerlo, ha sido aprovechada con distintas variaciones por el idealismo. Los que más enérgicamente lo hicieron, fueron los poskantianos, que también reasumieron la fórmula antigua de la tesis. Comenzó Fichte con la identidad de yo y no-yo, en la cual empero los dos miembros seguían siendo distintos, de suerte que se pretendía que el no-yo (el ser) procede del yo. En cambio, Schelling equiparó a lo absoluto la "identidad de sujeto y objeto" como indiferencia completa, edificando sobre ella el doble sistema de la "filosofía de la identidad", cuyos miembros recíprocos coinciden enteramente y sólo divergen para la consideración humana. Pero en Hegel la identidad se convirtió en hecho consumado, en indistinta unidad. En él, la "identidad de sujeto y substancia" significa que no hay substancia real alguna fuera del sujeto y ninguna estructura real (accidente) fuera de las de la conciencia. La misma indistinción constituye en el fondo la fórmula posterior de la identidad de lo real y lo racional, que pretendía hacer posible para el pensamiento filosófico derivar dialécticamente de la razón todo lo real. Con un giro puramente eleático reaparece sobre base científica la misma noción en la lógica de H. Cohen, donde la "identidad de pensamiento y ser" se interpreta directamente como equiparación de "producción y producto" del conocimiento puro.

En esas formulaciones se ha exagerado visiblemente la tesis de identidad, poniéndose de manifiesto lo metafísico-constructivo de esa exageración. En ellas se afirma más de lo que el problema exigía. Se preguntaba por una concordancia entre sujeto y objeto, y la contestación los equiparó. Eso contradice al fenómeno, en el cual se distinguen claramente los dos miembros de la relación, y al problema, cuya dificultad estriba precisamente en esta distinción.

Pues bien, si la identidad total de sujeto y objeto constituye una exageración de la tesis de identidad, se plantea la cuestión de saber cómo haya qué reducirla a su medida justa.

b) Restricción de la tesis de identidad a la esfera de los principios.

Comparando con esas formulaciones el principio supremo de Kant, salta a la vista en seguida que éste adopta una actitud mucho más modesta y crítica. En ella, experiencia y objeto de la experiencia no se ponen como idénticos, antes bien se mantiene íntegramente su diferencia; el objeto es infinitamente mucho más de lo que la experiencia puede aprehender de él, es una totalidad eternamente inalcanzable para ella, una "X" inagotable. Lo único que en ambos puede ser idéntico son más bien las condiciones de su posibilidad. Lo que puede coincidir son, no las esferas sustanciales enteras de sujeto y objeto, sino solamente sus principios, sus formas, leyes o categorías. Pero esta coincidencia de los principios es necesaria.

Aquí tenemos la tesis de la identidad circunscrita a su medida nautural, correspondiente al problema. Si coincidieran las esferas enteras de sujeto y objeto, nada podría haber desconocido, y menos aún incognoscible. En cambio, si nada coincidiera en ellas, ni siquiera los principios, no podría haber un conocimiento *a priori* de los objetos reales. De esta suerte, la identidad de los principios del sujeto y del objeto constituyen un mínimum crítico provisional de hipótesis metafísica que es necesario y al propio tiempo suficiente para que resulte comprensible el hecho del conocimiento *a priori* de objetos.

Para un pensamiento crítico es tan ilícito rebasar este mínimum como prescindir totalmente de él, puesto que en ambos casos no se tiene en cuenta el fenómeno de conocimiento. Así como para el objeto del conocimiento es característico que sea, no solamente trascendente, sino en parte también transobjetivo, y, sin embargo, conocido *a priori* en ciertos rasgos, así también es esencial para los principios del objeto que, a pesar de su trascendencia y parcial irracionalidad, reaparezcan en la conciencia como principios del conocimiento. Sólo mediante esta doble naturaleza ontológica de los principios, en virtud de la cual son al propio tiempo principios del ser y principios del conocimiento, puede resultar comprensible el hecho enigmático de que la naturaleza se rija en la marcha de sus procesos por las mismas leyes lógicas y matemáticas que el entendimiento humano, independientemente de esos procesos, ve y desarrolla de modo puro en sí mismo. Lo propio cabe decir de toda clase de conocimiento apriórico de objetos reales.

c) *Formulaciones antiguas (Heráclito, Platón, Aristóteles).*

Del mismo modo que la tesis de identidad exagerada (total) tiene sus representantes históricos, los tiene también la restringida críticamente. A causa de la actitud en que los últimos se colocan por encima de toda postura, es de particular interés el convencerse de que gran número de sistemas de las épocas más diversas y de las más diversas posturas, llegan a una concepción análoga. Las formulaciones son muy divergentes, y a menudo resulta difícil reconocer la misma cosa cubierta con indumentaria ajena.

De hecho —prescindiendo de la formulación explícita de un principio—, la tesis de identidad restringida a la esfera de los principios se encuentra ya en ciernes en los sistemas de pensadores antiguos. Heráclito, el primero que habló del λόγος, lo atribuyó, aun considerándolo único e idéntico, a dos esferas muy distintas al propio tiempo: al cosmos y al alma. ¿O acaso se diría mejor que reconoció en el alma al logos del mundo? O, por el contrario, ¿en el cosmos al del alma? Sea como fuere, el hecho es que, por una parte, lo entendía como lo "común" (ξυνὸς λόγος) en todas las almas humanas, pero al propio tiempo, por otra parte, también como lo "existente" en la naturaleza, como ley universal. El logos es aquí claramente a un tiempo ley subjetiva y objetiva. Es evidente que con ello Heráclito no resolvía un problema del conocimiento, puesto que ni siquiera se lo había planteado; sin embargo, esa identidad del logos es la fórmula fundamental en que pudo apoyarse la noción platónica posterior de que el alma, para aprehender el ser de las cosas, no tenía que mirar a éstas, sino a su propio interior. El νοῦς de Parménides no tiene margen para el problema del conocimiento, por la sencilla razón de que lo equipara con el ser. Sí lo tiene, en cambio, el logos de Heráclito porque solamente significa la identidad de un principio que deja subsistir intactas la diversidad de las esferas de la conciencia y del ser lo misma que su mutua autonomía.

Referida deliberadamente al problema del conocimiento *a priori*, la misma noción reaparece en la doctrina platónica de las ideas. La debatida cuestión de si la idea es principio ideal o principio real, parte de una falsa alternativa que presupone ya la antítesis postural muy posterior entre idealismo y realismo. La idea es más bien las dos cosas, y en ello estriba precisamente su valor para el problema del conocimiento. Es principio de lo existente como revelan las expresiones "existente en sí", "existente a la manera de lo existente"; es el "pro-

totipo" o "modelo" por el cual se forman las cosas reales, del cual "participan" y "gracias al cual" éstas son como son. Pero es al propio tiempo principio del conocimiento que se aprehende a sí mismo en una "visión" interior del alma, en su "reflexión" sobre sí misma (ἰδέα, ἀνάμνησις). Es un único reino de las ideas que rige al mismo tiempo en la naturaleza (en el devenir) y en el alma (en el saber). De ahí que el alma, cuando busca la "verdad de lo existente", no deba extraviarse hacia afuera en lo que deviene, sino "refugiarse en los λόγοι" hacia adentro, tratando de ser directamente en ellos la esencia de las cosas. En ese rebuscarse en sí, el alma no se aleja de lo existente, sino que se le aproxima, puesto que en la profundidad (en los λόγοι) es afín a la esencia de lo existente; en cambio, en su superficie, en la conciencia de la cosa sensible, está separada de lo existente y sometida a ilusión. Este es el sentido de la imagen mitológica de la anámnesis: que el alma vaya a buscar al fondo un saber propio originariamente de ella.

Sería totalmente erróneo que de la contemplación interior de las ideas se sacara la conclusión de que la esencia de la idea es meramente inmanente, lógicamente ideal. No cabe duda de que Platón descubrió en el reino de las ideas la esfera lógica; pero el pensamiento principal era que el propio tiempo ésta constituía una esfera metafísica de principios del ser. Es decir, la idea fundamental era marcadamente ontológica: la esencia de las estructuras ideales (por ej., de las relaciones matemáticas) es al propio tiempo la esencia de las estructuras reales. Así puede resumirse la identidad trascendente de los principios en el sentido de la doctrina de las ideas. El pensamiento participa de las mismas ideas de las cuales participan también las cosas; de ahí la posibilidad de una visión apriórica de la esencia (προειδέναι). La prueba más terminante de que así es, la constituye quizá la doctrina de la idea del bien, en la cual puede leerse directamente que no sólo es aquello que produce conocimiento y verdad (haciendo patente lo conocido y dando al cognoscente su capacidad), sino también aquello que concede el ser y la realidad a las cosas.

De esa actitud fundamental proviene la dirección ontológica de la lógica que es característica para la mayoría de los pensadores posteriores. En la "Metafísica" de Aristóteles esa actitud es más patente aún, si cabe, que en Platón. En la doctrina de forma y materia se encuentra expresada la noción de la trascendencia. La materia separa al ser del pensar y de la esfera lógica de los conceptos (εἴδη); pero la forma lo une con ella, pues la forma es idéntica al concepto:

lo τί ἦν εἶναι (la esencialidad) tiene la doble naturaleza de principio a la vez lógico y ontológico. El concepto es la substancia de la forma de lo existente, mientras que las cosas son realizaciones del concepto en la materia. Por consiguiente, la esfera de los principios es idéntica; lo que en las relaciones de conceptos se aprehende con pureza lógica, tiene validez para la naturaleza real y su devenir. Por más defectos que tenga esa concepción metafísica, por más que la indiscriminada equiparación de la estructura lógica con la esencia real de las cosas vaya más allá del fin propuesto —error que Aristóteles comparte con Platón—, el pensamiento fundamental es ejemplar porque muestra hasta qué punto es posible un puro aprehender lo real en sus rasgos esenciales: lo hace posible la identidad inherente a la doble naturaleza del τί ἦν εἶναι. Suprimiendo de ese pensamiento la exageración racionalista que contiene, queda como imperdible núcleo de verdad la idea de que sólo puede haber un conocimiento del ser cierto y de validez universal a condición de que haya esencialidades lógicas que sean al propio tiempo esencialidades de las cosas.

No podemos mostrar aquí cómo el mismo pensamiento fundamental prosigue en la doctrina estoica del logos y en la del κόσμος νοητός de Plotino. La primera sigue la senda de Heráclito; la última, la de Platón y Aristóteles, con respecto al último de los cuales constituye un progreso que afecta a la formulación más que al fondo de la cosa.

d) Formulaciones modernas (la Escolástica, Spinoza, Leibniz).

No es de extrañar que la Escolástica de la Edad media siguiera trabajando imperturbablemente sobre esa base, que la lógica y la ontología siguieran perdurablemente unidas por el concepto de *forma substantialis* ni tampoco que Christian Wolf, el último escolástico, levantara sobre la misma base lógica su sistema ontológico tan ampliamente ramificado. Precisamente sin la identidad de los principios no es posible justificar un conocimiento del ser *a priori*, conocimiento que constituye invariablemente la base de la ontología escolástica. Precisamente el puro realismo de los conceptos debía atenerse a ese pensamiento, pues su cuerpo de doctrina tiene como fundamento indispensable la identidad de esencia y forma substancial. Sin embargo, la exageración cada vez mayor de ese pensamiento y el dogmatismo de la lógica que cada vez fué ganando más terreno en él, deben atribuírse a otra tendencia que más bien constituye un apar-

tamiento de él: a la progresiva equiparación de lo lógico con lo ontológico. En efecto, si ya no se distingue entre estas dos esferas, se reincide en la identidad eleática de pensar y ser que ya no tiene sitio para el problema del conocimiento. Lo que debe hacerse idéntico es, no lo lógico y lo existente, sino solamente sus esencialidades o principios. Si se hubiera tenido presente esta diferencia entre ambas tesis de identidad, nunca se habría podido exponer seriamente el llamado argumento ontológico de la existencia de Dios con la supresión de la distancia que media entre esencia y existencia. Para un pensar rigurosamente aristotélico eso habría sido totalmente imposible.

Se comprende, pues, que la Edad moderna haya tenido que elaborarse de nuevo la antigua noción clásica de identidad asentándola previamente sobre nuevas bases y en oposición al escepticismo gnoseológico moderno. El hecho que inicia este desarrollo en los umbrales de la nueva era, es precisamente aquella noción que constituye la más extrema antítesis con respecto a la tesis de identidad: el franco dualismo de *extensio* y *cogitatio*, la doctrina cartesiana de las dos substancias. Ese sano dualismo que eligió el camino que pasa por la duda, fué el primero que recordó el hecho de que conciencia y mundo exterior se trascienden recíprocamente y que —cualquiera que sea la posición de la lógica con respecto a ellos— en ningún caso pueden coincidir.

Con los esfuerzos de Spinoza para enlazar la *cogitatio* con la *extensio* surgió la primera formulación crítica de la identidad que se adaptara al problema: *ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum* (Ética II. pr. 7). Espíritu y naturaleza no son, pues, idénticos. Su dualismo se subsana solamente en la unidad de la substancia, de la cual son atributos. Pero en ellos tiene que haber algo continuamente unitario que los haga conformes y análogos a pesar de toda su heterogeneidad. De lo contrario existirían dos mundos completamente dispares cuyos miembros no podrían corresponderse en modo alguno, con lo cual, no sólo se suprimiría el fenómeno del conocimiento de la naturaleza, sino también la unidad del ente psicofísico que es el hombre. Por consiguiente, por lo menos el carácter de ley en ellos, "el orden y conexión" de sus modos, tiene que ser el mismo. Cumpliéndose esta condición puede haber en ellos una correspondencia fundamental mediante la cual sean posibles el conocimiento y la acción. De hecho, pues, es la antigua identidad de principios en el sujeto y en el objeto la que en limitación crítica vuelve a abrirse paso en la fórmula de Spinoza.

No puede hablarse en sentido estricto de que en Leibniz haya una coincidencia entre objeto de la naturaleza y sujeto cognoscente. En su doctrina, el objeto de la naturaleza no existe como real; sólo hay sujetos, mónadas. Sin embargo, precisamente en el problema del conocimiento habla de "representación" del mundo de la mónada. Por lo tanto, sólo puede tratarse de una representación recíproca de las mónadas, pero que en modo alguno equivale al problema del conocimiento de la naturaleza. En cambio, si se acepta con esta limitación el problema del conocimiento, se encuentra en Leibniz una formulación perfectamente nítida de la condición general del conocimiento. La representación no coincide con lo representado; depende de la individualidad y fase de perfección del representante. Pero es adecuada a lo representado porque las mónadas mismas son adecuadas entre sí en virtud de tener un mismo origen. En efecto, en todas ellas rigen como principios intrínsecos las "verdades eternas" cuya idea es aprehendida directamente por la conciencia en contemplación interior. Esas verdades eternas son precisamente principios ideales de la representación y al propio tiempo principios reales del ser, o bien principios del desarrollo de la mónada. Mas como las mónadas se representan recíprocamente y todo conocimiento de ser se reduce a esa representación recíproca, eso significa que los principios del sujeto y los del objeto son idénticos. En ese sentido, la armonía preestablecida como fórmula de unidad de toda relación entre las mónadas, es al mismo tiempo una abreviatura de la identidad trascendente de los principios.

El único punto arriesgado, metafísicamente superfluo, que hay en la teoría leibniziana del conocimiento, es la tesis de la "carencia de ventanas" de la mónada y de la falta de acción recíproca directa con otras mónadas. Su correlato gnoseológico es la concepción de la percepción como "pensar confuso" y el absoluto apriorismo del conocimiento, sin restricciones de ninguna clase. Si, como hace Kant, se abandona esa tesis y como contrainstancia de la aprehensión interna se conserva solamente la intuición empírico-sensible directa, se restringe el imperio de los principios por un factor aposteriórico al cual queda referido. Y sólo entonces adquiere así la fórmula de identidad la restricción crítica mediante la cual tiene existencia legítima. El conocimiento *a priori*, del cual constituye la condición general, se limita a ser entonces un lado del cabal conocimiento del objeto; las condiciones aprióricas de la experiencia son entonces condiciones a la vez del objeto empíricamente dado en la percepción.

Capítulo XLVIII

LA RELACIÓN CATEGORIAL FUNDAMENTAL

a) *Contradicción de la fórmula de identidad kantiana con lo irracional del objeto del conocimiento.*

Con lo que llevamos investigado hemos sentado dos puntos. En primer lugar, la condición general del conocimiento apriórico de objetos reales estriba en una relación de categorías; para decirlo más exactamente: en la relación entre las categorías del ser y las del conocimiento; esta relación que todavía no hemos determinado más concretamente, puede denominarse sucintamente relación categorial fundamental. Pero, en segundo lugar, es evidente que esta relación debe tener necesariamente la forma de una identidad. De ahí resultó que la formulación primera, más general y al propio tiempo más rudimentaria, fué la identidad formulada en el principio supremo de Kant entre las categorías del ser y las del conocimiento. Esa fórmula está ya restringida críticamente frente a la identidad total de "pensar y ser", o de "sujeto y objeto". Lo único que se pregunta es si realmente se ha restringido en la medida justa, si en ella no se afirma demasiado o demasiado poco.

Pues bien, puede mostrarse que de hecho esa fórmula de identidad no es todavía exhaustiva en la fórmula sistemáticamente general que le dió Kant, que no es lícita a pesar de su innegable evidencia y de la frecuencia con que reaparece en la historia. No corresponde todavía exactamente a la situación del problema, todavía afirma demasiado, todavía sigue yendo más allá del objetivo, en una palabra: todavía no ha sido suficientemente restringida.

Es indiscutiblemente lícita la relación siguiente: si las categorías del conocimiento coinciden con las del ser, la estructura de conoci-

miento apriórico tiene que coincidir necesariamente con su prototipo el objeto: las mismas determinantes tienen que dar el mismo determinado. Pero, por el contrario, puede verse *a priori* que una categoría que estuviera representada en el objeto más no en el conocimiento, constituiría necesariamente una deficiencia en la estructura de conocimiento, una inadecuación con respecto al objeto y, por consiguiente, un rasgo incognoscible del objeto. Determinaría precisamente una determinación del objeto que no correspondería a ninguna determinación de la estructura de conocimiento. Ahora bien, el fenómeno de conocimiento enseña que el objeto dista mucho de ser totalmente cognoscible, sino que, por el contrario, sólo en pequeña parte es representable y de hecho se representa en una parte menor aún. Sólo un limitado sector de sus determinaciones puede objetificarse; un resto infinito sigue siendo transobjetivo, y otro residuo de éste incluso irracional. La estructura de conocimiento no es precisamente una "copia" absoluta del objeto, sino a lo sumo una aproximación de semejante copia. El hecho de la irracionalidad parcial del objeto (cap. XXXII. c.) contradice, pues, a la identidad kantiana de las categorías: si todas las categorías de objeto fueran al propio tiempo categorías de conocimiento, nada incognoscible podría haber en el objeto, éste tendría que ser totalmente racional, lo cual no significa que tuviera que ser totalmente conocido, puesto que no sería necesario que toda categoría de conocimiento entrara en funcionamiento en todo acto de conocimiento, pero sí tendría que ser totalmente cognoscible.

A mayor abundamiento, eso está en contradicción, no sólo con las investigaciones sobre la irracionalidad del objeto, sino también con las aserciones que precisamente hace el propio Kant en el problema de las ideas. Éstas postulan la irracionalidad parcial de los objetos. Bien es verdad que todo objeto es cognoscible mucho más allá de todo límite que el saber de una época imponga al conocimiento; pero en su totalidad figura la totalidad de sus condiciones, que, a título de incondicionada, es por principio incognoscible para el entendimiento. El "objeto de posible experiencia", aun de la que progresa indefinidamente, no coincide con la totalidad del objeto. Detrás de éste está la "cosa en sí", el objeto de la idea trascendental, cuyo concepto admitía Kant solamente "en su acepción negativa", es decir, como irracional. El principio supremo de Kant se halla, por lo tanto, en palmaria contradicción con su doctrina de las ideas. El principio es una fórmula racionalista que excluye lo irracional de la idea. No es de extrañar que los intérpretes idealistas hayan tratado de borrar esa

contradicción interpretando racionalistamente la idea en favor del principio, con lo cual lo que se logró en realidad fué perder el gran descubrimiento crítico de la doctrina kantiana de las ideas. También se habría podido proceder a la inversa, y en este caso se habría agotado mejor la profundidad del problema de lo propiamente crítico que hay en Kant, puesto que en el principio, si bien es cierto que Kant fué más allá del idealismo, no así del racionalismo, mientras que en la doctrina de las ideas dejó también atrás a éste. Por consiguiente, si se quiere justificar el principio, es preciso restringirlo más en el sentido de la idea.

b) Otra contradicción con el elemento aposteriórico del conocimiento del objeto.

Mayor es aún la contradicción con respecto al fenómeno. Si todas las categorías de ser coincidieran con las de conocimiento, no solamente todo lo existente sería cognoscible, sino que lo sería también *a priori*. Por consiguiente, una conciencia a la cual conviniera la total identidad de las categorías, no necesitaría de la empiria en sentido estricto; al igual que el "entendimiento absoluto de Dios" podría construirlo todo a base de sí mismo y tener, no obstante, la certidumbre de la íntegra coincidencia con el objeto.

Por lo tanto, para semejante conciencia podría ser perfectamente superflua la instancia empírica de la percepción; o podría ser también una mera apariencia subjetiva detrás de la cual se escondiera en realidad un "pensar confuso" que en el fondo sería puramente *a priori* y sólo erróneamente creería deber a los sentidos lo que vería en sí mismo. De esta suerte se iría a parar de nuevo en la "mónada sin ventanas" de Leibniz. Mas entonces el entendimiento y toda intuición apriórica dejarían de estar supeditados a una contrainstancia del conocimiento mediante la cual se restringiera el apriorismo a la experiencia posible. De esta suerte, el "entendimiento intuitivo" se convertiría en déspota y se abriría de nuevo de par en par la puerta a todos los errores del antiguo racionalismo intelectualista contra los cuales se enderezaba la Crítica de la razón pura. Es directamente evidente y no necesita mayor explicación el hecho de que con eso, independientemente de todos los riesgos metafísicos que se haría correr al problema de la aprioridad, habría otra contradicción contra el fenómeno del conocimiento. La teoría no debería acudir a ese expediente sino, a lo sumo, en el caso de que constara que la percepción

y la empiria son meros fenómenos aparentes, y, naturalmente, no puede hablarse de eso mientras conste que sectores enteros del conocimiento se limitan durante mucho tiempo a una mera comprobación de hechos y en vano tratan de llegar a un conocimiento de leyes y a una certidumbre apriórica.

Por último, cabría pensar también semejante conciencia de suerte que necesitara de la percepción como instancia empírica porque no todo lo que pueda ser conocido *a priori*, deba ser realmente conocido también *a priori*. Sin embargo, el conocimiento aposteriórico tendría solamente el carácter de conocimiento provisional para esa conciencia; a medida que avanzara la intelección, se reduciría íntegramente a conocimiento apriórico. Pero también eso contradice al fenómeno del conocimiento, puesto que, aun ensanchándose ilimitadamente el conocimiento apriórico, jamás llegaría a la certidumbre de la existencia del caso particular, porque tiene el carácter de universalidad y necesidad, pero no el de la concretidad individual ni de certidumbre de la realidad. El dato empírico es algo por principio distinto del conocimiento de leyes y no puede ser sustituido con éste, ni siquiera en el ideal de su totalidad absoluta. El conocimiento apriórico total sólo podría inteligir la índole de una cosa, a qué conjuntos está incorporada y en qué condiciones tendría que presentarse como caso particular; mas no podría inteligir si esas condiciones se dan ni siquiera si la cosa existe o no. Aquí está el límite absoluto del conocimiento apriórico. Pero no le corresponde un límite del conocimiento general, puesto que hay un conocimiento empírico de los hechos.

c) *Restricción de la tesis de identidad trascendente a los límites de la racionalidad del objeto.*

Por lo tanto, la contradicción en que el principio supremo de Kant se halla con respecto al fenómeno del conocimiento, es doble: con respecto a la irracionalidad parcial del objeto, por una parte, y a la empiria, por otra. Los dos puntos tienen un miembro común, a saber: que para un conocimiento perfecto el principio sería sin duda suficiente para un intelecto a la vez infinito e intuitivo, mas no para el limitado entendimiento humano. Como éste es limitado, limitado tiene que ser también de algún modo el principio que exprese su relación categorial fundamental. A la primera restricción de la tesis de identidad a la esfera de los principios en general (cap. XLVII. b.),

tiene que añadirse la segunda restricción a los límites de la racionalidad del objeto.

Al total conocimiento *a priori* del objeto correspondería una identidad total de las categorías de ser y conocimiento. Por, consiguiente, a la mera cognoscibilidad parcial *a priori* de los objetos que deja margen para una aprehensión empírica de los hechos y tiene como límite la irracionalidad de los objetos, tiene que corresponder necesariamente una identidad de las categorías meramente parcial. Y éste es el caso que se da de modo totalmente inequívoco en el fenómeno. La identidad de nuestras categorías de conocimiento humanas con las categorías del ser no puede, evidentemente, ser íntegra; debe tener sus límites. Solamente un sector del reino de las categorías puede ser común al objeto y a la estructura de conocimiento. Lo que esté más allá del límite de este sector tiene que diverger, evidentemente, de suerte que en la estructura de conocimiento no aparezcan determinaciones que correspondan a las del objeto ni otras que se aparten de ellas.

Y por cierto que este límite de la identidad tiene que concebirse notoriamente de modo que el sector de la esfera de las categorías común al objeto y a la estructura de conocimiento del sujeto, corresponda exactamente al sector cognoscible *a priori* a base de las determinaciones del objeto. No existe el menor inconveniente en invertir esta proposición: mediante el mismo principio que en la estructura del conocimiento sólo puede determinarse en el objeto aquello que en él puede conocerse *a priori*.

Ahora bien, si la cognoscibilidad apriórica determina el tipo genuino de racionalidad mientras que el escueto hecho aposteriórico, tomado en sí, conserva siempre una fracción de irracional, la nueva

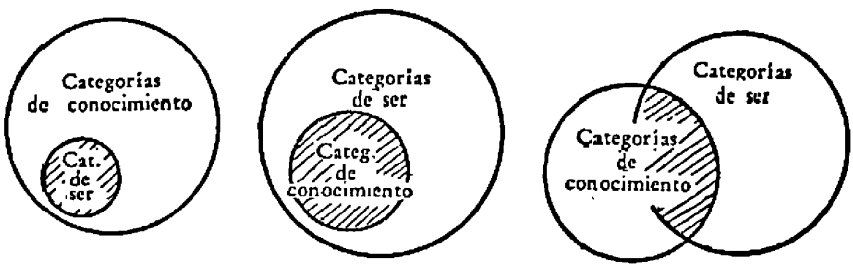

FIG. 3

restricción de la tesis de identidad puede resumirse en una fórmula sencilla: los límites de la racionalidad del objeto tienen que ser al propio tiempo los de la identidad trascendente de las categorías.

d) Identidad parcial de las categorías del ser con las del conocimiento.

Ahora bien, en sí son posibles tres casos de identidad parcial. La esfera de las categorías del ser puede coincidir con una parte de las del conocimiento, o sea formar un sector más reducido en la esfera de las últimas (fig. 3. I.); puede abarcarla como esfera más amplia de suerte que, por el contrario, las categorías del conocimiento formen un sector de la esfera de las del ser (II); y, por último, los límites de ambas esferas pueden cortarse, de suerte que ambas esferas coincidan con una parte, pero discrepen con la otra (III.). Los dos primeros casos ofrecen una identidad unilateralmente parcial; el tercero, una identidad bilateralmente parcial.

En el primer caso, todas las categorías del ser son al mismo tiempo categorías del conocimiento, y no viceversa todas las categorías del conocimiento categorías del ser al mismo tiempo. Este caso se descarta notoriamente porque no corresponde al problema, en efecto, el objeto sólo puede ser parcialmente irracional y reducido a la empiria en el caso de que contenga determinaciones que no estén representadas en la estructura de conocimiento, mientras que según este caso a todas las determinaciones de ser deberían corresponder determinaciones de conocimiento.

En el segundo caso se invierte la relación: todas las categorías de conocimiento son a la vez categorías de ser, mas no todas las categorías de ser categorías a la vez del conocimiento. Este caso corresponde al fenómeno de la irracionalidad parcial y asimismo al del conocimiento empírico de los hechos, puesto que si en el objeto hay determinaciones que no se encuentran en la estructura del conocimiento, queda margen, notoriamente, tanto para rasgos del objeto incognoscibles como también para otros que sólo puedan ser establecidos empíricamente, pero no entendidos a base de leyes universales. Si lo que importa fuera solamente eso, este segundo caso podría ser perfectamente el conveniente.

Pero contra él se pronuncian otros rasgos esenciales del fenómeno de conocimiento, cuyo tratamiento pertenece a otro estrato del problema y, en consecuencia, sólo pueden ser tratados aquí por encima. El conocimiento tiene sin duda categorías que sólo le corresponden

como tal y no se encuentran en el objeto real. Entre ellas figuran todos los principios regulativos que no constituyen la imagen del conocimiento, sino que solamente determinan el camino para su elaboración, y asimismo todos los principios propiamente metodológicos que también conscientemente se distinguen del sector de las determinaciones de validez objetiva. En la doctrina de las categorías, las relaciones de estos principios con los constitutivos, forman un capítulo aparte: aunque no carezcan de significación objetiva, carecen sí de validez objetiva.

Además, entra en juego en este caso la posición intermedia de las esferas ideales. Bien es verdad que sus principios son también objetivo-constitutivos, pero no son válidos así como así para el objeto real, sino primordialmente sólo para el ideal. La identidad inmanente de los principios, en que se apoya la coincidencia intersubjetiva, tiene que convenirles, pues, incondicionalmente; pero que les convenga también la identidad trascendente, es decir, que sean a la vez categorías del objeto real, dista mucho de ser un hecho comprobado, por lo menos en su condición de categorías del ser ideal. Piénsese, por ejemplo, en los casos posibles del espacio n-dimensional, en las magnitudes imaginarias a las que no corresponde ninguna situación objetiva en lo real, y que, no obstante, tienen lógicamente una validez tan absoluta como las tres dimensiones del espacio natural y las magnitudes reales. Por consiguiente, no debe tomarse la identidad de las categorías como unilateralmente parcial en favor de las categorías del ser. De lo contrario habría que incluir directamente en el ser óntico real un ser lógicamente ideal y un ser metodológico, lo cual constituiría una transposición del problema completamente arbitrario y provocaría de nuevo todos los errores del antiguo racionalismo.

Por lo tanto, sólo nos queda el tercer caso de coincidencia parcial, según el cual ni todas las categorías de ser son al propio tiempo categorías de conocimiento, ni todas las categorías de conocimiento lo son al propio tiempo de ser. En ambos lados hay entonces principios que no tienen equivalente en el otro. Una parte de ambas esferas coincide, y los límites de éste sector de coincidencia son los límites del conocimiento trascendente del objeto. Del lado del ser, son al mismo tiempo los límites de la cognoscibilidad en general; en cambio, del lado del conocimiento, son solamente límites de la validez objetiva. De estos dos lados de la limitación, el último corresponde al problema de la metodología, y sólo el primero se refiere al problema

del conocimiento trascendente del objeto. Mas para éste es indiferente que convenga el segundo caso de coincidencia parcial o el tercero, puesto que aquí no se trata de si hay aún determinaciones de conocimiento a las cuales no correspondan determinaciones de ser, sino sencillamente de que hay determinaciones de ser a las cuales no corresponden determinaciones de conocimiento. Pero esto se expresa diciendo que la identidad parcial se limita en el sentido de que hay categorías de ser que no son al mismo tiempo categorías de conocimiento. Por consiguiente, tiene que haber más categorías de ser que aquellas que al propio tiempo están representadas en el conocimiento del objeto y constituyen la imagen del objeto. Sólo así es posible que ésta, aun teniendo ciertos rasgos inteligibles *a priori* comunes con el objeto y representándolo, pues, realmente *a priori*, en modo alguno lo reproduzca en su totalidad.

Por consiguiente, la tesis de la identidad parcial puede resumirse en la fórmula: habiendo un conocimiento *a priori* de objetos reales, por lo menos una parte de las categorías de ser tiene que coincidir con las de conocimiento, tanto si las últimas constituyen todo el repertorio de categorías de conocimiento como si no son sino parte de él, con la particularidad de que el conocimiento *a priori* sólo es posible exactamente hasta el punto en que se dé esta coincidencia. Hasta qué punto este dominio del conocimiento *a priori* posible se extiende más allá de la experiencia real de cada momento, no depende del alcance del dominio de categorías trascendentemente idéntico, sino de sus relaciones substanciales con las condiciones del conocimiento aposteriórico. De ahí que con la fórmula sentada se establezca el mínimum que debe aceptarse como condición de la posibilidad del conocimiento apriórico; es el mínimum a que cabe restringir la tesis de identidad. Mas siendo metafísica esta fórmula, cabe decir de ella que constituye el mínimum de metafísica indispensable requerido por el contenido metafísico del problema de la aprioridad.

e) Relaciones de la tesis de identidad trascendente con la de identidad inmanente.

En este punto es sumamente instructivo tener presente la comparación con lo inmanentemente apriórico. Para la coincidencia intersubjetiva era de suponer también una identidad de las categorías, mas no entre conocimiento y ser, sino solamente entre conocimiento y conocimiento. En efecto, esta coincidencia es independiente de la

cuestión relativa a la validez de lo conocido para los objetos reales; puede tener esa validez —pero entonces es preciso añadir la identidad trascendente—, pero puede tener también mera validez inmanente, como en los métodos regulativos o aun prejuicios dominantes, y entonces existe como aprioridad meramente inmanente. La identidad de las categorías meramente intersubjetivo-inmanentes en que se apoya, no necesita, evidentemente, ser parcial, sino que puede ser perfectamente total — correspondiendo a la total coincidencia intersubjetiva de aquello que se intelige *a priori*.

Esto no está en contradicción con el hecho de la irracionalidad parcial de los objetos. En este caso solamente se trata de objetos en la medida en que son cognoscibles, mas no de lo incognoscible que haya en ellos. En efecto, sólo en lo cognoscible puede el conocimiento coincidir o no con el conocimiento. Sólo cuando se trate de conocimiento y ser, la no-coincidencia puede referirse a categorías de lo irracional que como tales, naturalmente, no pueden ser a la vez categorías de conocimiento.

Con la misma naturalidad se compadece la total identidad intersubjetiva de las categorías de conocimiento con el hecho del conocimiento empírico; éste contiene las fuentes de la discrepancia individual, o excentricidad de los mundos de representaciones y, por consiguiente, forma la contrapartida de la coincidencia intersubjetiva, pero no interesa para las intenciones generales. En consecuencia, la total identidad intersubjetiva de las categorías de conocimiento no está en contradicción con la identidad trascendente meramente parcial, puesto que en la última se trata de una identidad totalmente diferente: de la identidad entre categorías de conocimiento y categorías de ser. Precisamente cabe muy bien la posibilidad de que las categorías de conocimiento de todos los sujetos cognoscentes coincidan totalmente sin que por ello tengan que coincidir también totalmente con las categorías de ser. Lo irracional del objeto trascendente debe tener su determinación en categorías que como piezas de determinación le falten al conocimiento; de lo contrario no sería irracional. Pero por eso, aquellas categorías que determinan la parte racional del objeto y son a la vez piezas de determinación del conocimiento, pueden ser perfectamente idénticas para todos los sujetos cognoscentes.

Las dos tesis de identidad: la inmanente y la transcendente, son completamente autónomas; expresan distintas leyes de conocimiento y existen por consiguiente independientemente entre sí. Pero son compatibles, puesto que lo diferente que predican, se refiere a dife-

rentes aspectos de la situación real del conocimiento. Podemos verlo claramente en la circunstancia de que las categorías de que se trata, son completamente diferentes o por lo menos sólo en parte coincidentes. Es un sector del complejo de las categorías de objetos reales el que coincide con las categorías de conocimiento; las categorías de este sector son las trascendentemente idénticas. Por consiguiente, les corresponde al propio tiempo un sector del complejo de categorías inmanentemente idénticas en que se apoya la coincidencia intersubjetiva. La esfera de categorías intersubjetivas idéntica comprende, pues, de antemano, solamente aquellas categorías objetivas reales que son a un tiempo categorías de ser y de conocimiento. Las demás categorías de ser no interesan a este respecto. Resulta perfectamente comprensible, pues, que la identidad inmanente abarque en orden al contenido (por el sector) la trascendente, y, no obstante, pueda ser total, a diferencia de ésta. Los muchos sujetos cognoscentes están todos ellos referidos al objeto real precisamente por el mismo sector de categorías trascendentes idénticas.

De ahí que la coincidencia intersubjetiva sobre el objeto real pueda ser total a pesar de la parcial irracionalidad de éste. En esto se apoya la validez universal del conocimiento del objeto trascendente y la posibilidad de la ciencia de la naturaleza. Lo apriórico trascendente del objeto tiene siempre al propio tiempo validez apriórica inmanente, pero no viceversa. Las categorías de conocimiento que son al propio tiempo categorías de objeto, son *eo ipso* comunes a todos los sujetos, puesto que las categorías de conocimiento son comunes intersubjetivamente. Pero no todas las categorías de objeto son a la vez categorías de conocimiento. Lo que "es" real en el objeto real, no por eso necesita "valer" como real para el sujeto cognoscente. Cabe también la posibilidad de que le esté escondido. Pero lo que de eso tuvo validez alguna vez para un sujeto cognoscente, vale por principio *eo ipso* para todos los sujetos cognoscentes, con la sola condición de que sean capaces de tener conciencia de ello. Por consiguiente, la validez intersubjetivamente idéntica es independiente de que valga de una situación inmanente o trascendente, del método o del objeto del conocimiento, del objeto real o del ideal.

Capítulo XLIX

OBSERVACIONES SOBRE LA IDENTIDAD PARCIAL DE LAS CATEGORÍAS

a) *Identidad trascendente de las distintas categorías.*

Podría parecer que la restricción de la relación fundamental categorial a la "identidad parcial de las categorías" no basta aún para corresponder a la irracionalidad parcial de los objetos. Acabamos de formularla en el sentido de que una parte de las categorías de ser coincide con las de conocimiento y otra no, suponiendo, además, que las categorías que coinciden, coinciden también realmente, es decir, son totalmente idénticas en el ser y en el conocimiento. Pero también cabría imaginar perfectamente el caso de que aun esas distintas categorías sólo coincidieran parcialmente; entonces, en cada una de ellas solamente "algo" sería idéntico, por ejemplo ciertos rasgos o factores idénticos, mientras que otros factores de ellas podrían diverger en el ser y en el conocimiento.

Este pensamiento resulta más probable si se considera que la mayoría de las categorías, especialmente las más elevadas, tienen una estructura compleja que puede descomponerse en una serie de factores categoriales (cfs. cap. XXXIV. e.). El análisis categorial que trata de entresacar estos factores no tiene mayor importancia, naturalmente, que la de averiguar hasta qué punto los factores de una categoría de conocimiento coinciden con los de una categoría de ser y hasta qué punto discrepan — trabajo que, evidentemente, tropieza con obstáculos insuperables a causa de la limitadísima racionalidad de las categorías. Ahora bien, es obvio que si dentro de una categoría existen discrepancias esenciales, tampoco pueda hablarse ya en sentido inequívoco de una identidad de esa categoría en el ser y en

el conocimiento; por lo menos, el límite de identidad esencial resultará ambiguo, confuso.

Incumbe a la doctrina de las categorías llevar a cabo la investigación correspondiente, que aquí no puede emprenderse. Lo único que cabe anticipar aquí como resultado general es que esas discrepancias de distintos factores categoriales o complejos de ellos pueden demostrarse en una gran serie de categorías. Se pregunta, por consiguiente, si en vista de este hecho se sostiene aún la formulación que hemos dado de la identidad parcial, en la cual se calcula en todo caso con la identidad total de categorías "enteras".

Si las estructuras categoriales estuvieran deslindadas entre sí de modo totalmente inobjetable, de suerte que no existiera discrepancia alguna de opinión sobre el concepto de cada categoría, esa objeción sería en todo caso muy esencial. Ahora bien, no puede hablarse de semejante deslindamiento evidente en las categorías superiores, antes bien cada una de ellas forma en sí un conjunto complejo que tiene en común con otras categorías una gran serie de factores categoriales. No cabe hablar en absoluto de un "sector" en el sentido de que, por ejemplo, los grandes complejos categoriales unitarios pudieran ponerse aparte como conjuntos, antes bien se hallan entre sí entreverados y enlazados de tal modo que al poner cualquiera de ellos aparte se toman al propio tiempo sectores de otros complejos unitarios, es decir, de la estructura de las categorías superiores. Los conceptos corrientes de las categorías, que, como toda formación de conceptos, al fin y al cabo indican solamente sectores de conexiones esenciales mayores, condicionados πρὸς ἡμᾶς, son relativamente arbitrarios frente a ese entrevero primordial. Por consiguiente, por esta sola razón no es posible vincular con sus definiciones el principio de la identidad parcial. Eso podría hacerse más bien en el caso de las categorías ínfimas ante las cuales fracasa toda definición y que de hecho no son otra cosa que simples factores categoriales.

En consecuencia, si se quiere proceder con seguridad, lo mejor que puede hacerse es referir directamente la fórmula de la identidad parcial a los factores categoriales simples que hay en las unidades categoriales superiores, y no así como así a todas éstas. Pero esto no afecta en lo más mínimo a la esencia de la fórmula de la relación categorial fundamental sobrentendida, puesto que en definitiva es perfectamente indiferente para el asunto qué se entienda por unidad de "una" categoría según el contenido. Y si nos apartamos de la terminología históricamente elaborada (que no tiene para nada en

cuenta el problema de la identidad y calificamos directamente de "categorías" los factores categoriales fundamentales, no se altera en nada lo esencial. En este caso valdría también el texto de la forma de identidad del mismo modo y sin la menor modificación. Por el contrario, ateniéndonos a la denominación tradicional, sólo habría que modificar la fórmula en el sentido de que en el ser y en el conocimiento tiene que existir una identidad parcial de los factores categoriales.

b) La cuestión de si es posible restringir más aún la identidad reduciéndola a la mera analogía.

Otra objeción que va en la misma dirección, se dirige contra el mismo concepto de identidad. Al fin y al cabo, las categorías de conocimiento no producen en la estructura de conocimiento exactamente las mismas determinaciones que las categorías de ser en lo existente, sino precisamente otras que discrepan muy esencialmente, incompletas, inexactas, en una palabra: determinaciones que la distinguen también cualitativamente de lo existente; de lo contrario, en el sector del conocimiento apriórico no podría haber no-verdad, inadecuación, ni tampoco la fundamental heterogeneidad entre estructura de conocimiento y estructura de ver que se requiere ya en el concepto de representación. Por lo tanto, no hay razón alguna para suponer una identidad de las categorías. La relación fundamental categorial debe tener un carácter menos rígido, tal vez el de mera analogía entre categorías de conocimiento y categorías de ser, que entonces debería entenderse también, naturalmente, como parcial. Para hacer posible el conocimiento *a priori* basta que una parte de las categorías de conocimiento corresponda a ciertas categorías de ser, es decir, que desempeñe aproximadamente en la estructura de conocimiento la misma función que éstas en el ser. Además, la analogía sólo necesitaría extenderse precisamente hasta el punto de que la representación apareciera en una objetiva legalidad, orden y sucesión de conexiones, semejante a la del objeto. A mayor abundamiento, es evidente que las categorías de conocimiento "podrían" ser en parte idénticas a las categorías de ser; pero en el fondo de su esencia podrían ser también heterogéneas a ellas y estar relacionadas con ellas solamente de modo que formaran las mismas conexiones en otra materia y produjeran, por decirlo así, un sistema de símbolos que expusiera lo existente.

En principio nada cabe objetar contra el pensamiento medular de esa concepción. Solamente sería un error creer que con ella se formula una objeción contra la fórmula de la identidad parcial y que en lo sucesivo ésta habrá de limitarse a la mera analogía. Por el contrario, "analogía" y "correspondencia" presuponen ya la identidad, y precisamente una identidad parcial. Denominamos "análogas" precisamente aquellas relaciones o conexiones en que es idéntico un rasgo esencial. Este es el sentido lógicamente estricto de la analogía. Por lo demás, las conexiones que ofrecen una analogía, pueden ser, naturalmente, heterogéneas. Esto vale también para el caso de que la analogía sea totalmente superficial. En el problema del conocimiento apriórico no conviene, sin embargo, rebajar demasiado la importancia y esencialidad de lo idéntico, porque de lo contrario nos alejaríamos del fenómeno dado.

En los distintos casos, es natural que quede amplio margen para esa concepción; pero en este caso no se trata en el fondo de esa diferencia de grado, sino de la cuestión de principio de si hay algo idéntico en las categorías de ser y de conocimiento. Y la concepción que menos podrá contestar negativamente la pregunta es la que pretenda explicar el fenómeno del apriorismo por las analogías de las categorías.

Desde luego, las categorías de conocimiento, teniendo aproximadamente en la estructura del conocimiento la misma función que las categorías de ser en la estructura de ser, pueden ser diferentes de éstas en el fondo de su esencia, y hasta heterogéneas, puesto que del problema de lo apriórico trascendente sólo se exige que la representación se halle en una objetiva legalidad y orden de sucesión semejantes a los del objeto, y esta semejanza puede provenir de fundamentos esenciales muy diferentes. Mas no debe olvidarse que lo que sabemos del contenido esencial de las categorías es muy limitado y que no conocemos ese fundamento esencial de la semejanza ni en las categorías de conocimiento ni en las categorías de ser; por consiguiente, mal podemos hablar de él sin extraviarnos hacia unas alturas totalmente vagas de especulación metafísica. Quien tenga claramente presente el hecho de la polifacética irracionalidad de las categorías, es difícil que se entregue a ilusiones sobre este punto.

En consecuencia, está perfectamente justificada la pregunta por ese fundamento esencial; mas con ella nada concreto se gana para llegar a una fórmula unitaria positiva de la relación categorial fundamental. Lo que más bien constituye un imperativo categórico es

atenerse en esta cuestión a lo único que podemos observar a base del análisis del problema. Y eso que puede observarse analíticamente, conduce a la idea de que en las categorías bilaterales existe por lo menos algo idéntico, por heterogéneas que por lo demás sean en el fundamento de su esencia ontológica. La fórmula de la identidad parcial existiría, pues, legítimamente — sin llevar a cabo una restricción mayor.

Contra esto cabría objetar que esta fórmula no va hasta el fondo de la situación gnoseológica real, antes bien queda en pie la cuestión de cómo es posible que en el conocimiento como en el ser se repitan los mismos factores categoriales a pesar de que no puede resolverse lo más mínimo sobre un fundamento esencial idéntico común a ambos. Esa cuestión totalmente metafísica se dirige a la ontología; pero ésta ve que en este caso se rebasan demasiado los límites de su avance metafísico y, por consiguiente, en modo alguno se considera capacitada para contestarla, antes bien solamente puede dejar sentado que a partir de cierta profundidad los fundamentos del conocimiento resultan irracionales y se sustraen por principio a la intelección. Pero también pueden mostrar en este punto que la suposición de una unidad más profunda, situada más allá de las categorías bilaterales, en modo alguno implicaría contradicción, sino que en todos los aspectos concordaría con la situación general del problema, puesto que el conocimiento, y la conciencia en general, es al fin y a la postre solamente una clase del ser y con el sujeto existente se halla incorporado a la omnicomprensiva esfera del ser a la cual pertenece también el objeto trascendente. La esfera supraordinada que une conciencia y objeto, es, pues, de todos modos aquella a la cual pertenecen también las categorías de objeto como principios de ser. En consecuencia, si la identidad trascendente cae en un fondo, desconocido para nosotros, de las categorías bilaterales, será precisamente en la parte integrante irracional de las categorías, cuya profundidad no podemos juzgar. Y esto concuerda prefectamente con la tesis de la identidad parcial, puesto que para el conocimiento apriórico del objeto real es perfectamente indiferente hasta qué punto las categorías, en cuya identidad trascendente se apoya, sean a su vez cognoscibles o incognoscibles (cfs. infra d.).

Por consiguente, la fórmula de la identidad parcial de las categorías de ser y conocimiento puede considerarse —a diferencia del "mínimum provisional" antes expuesto (cap. XLVII. b.)— como el extremo mínimum del identidad que alcanza aún precisamente para

hacer posible el conocimiento apriórico. Si se sacrifica más aún, si se sigue restringiendo aún la fórmula, se sacrifica también el fenómeno de lo apriórico que se quería explicar.

c) *Posición de la tesis de identidad parcial con respecto al idealismo y al realismo.*

El principio supremo de Kant con la fórmula implicada en el de identidad total, presentaba la ventaja sistemática extraordinaria de que valía por encima de cualquier punto de vista que se adoptara, lo cual no puede decirse sin salvedades de la fórmula de identidad parcial, a pesar de que se presente mucho más modestamente y afirme menos. Evidentemente, se compadece igualmente bien con el realismo y monismo; en cambio, con el idealismo tropieza con ciertas dificultades. Éste no puede aceptar categorías de ser que no sean al propio tiempo categorías de conocimiento, porque no conoce ningún existente que en sí sea otra cosa que conocimiento. En este aspecto, pues, la tesis de identidad parcial estaría de hecho en desventaja con respecto a la total. Lo único que se pregunta es si realmente esa desventaja lo es de la tesis y no más bien de la postura idealista.

De hecho es fácil comprender que el conflicto se resuelve en contra de la última. En la identidad total de las categorías, permanece precisamente incomprensible el fenómeno de lo irracional del objeto, y lo peculiar del idealismo es precisamente que no puede conceder la irracionalidad parcial del objeto; en cambio, de esta suerte niega de antemano un problema sumamente esencial colocándose a sí mismo en una posición injusta. Y sólo a consecuencia de negar así el problema, puede insistir en la identidad total de las categorías y rechazar la parcial. En realidad, pues, el conflicto entre la postura y la tesis se resuelve en favor de la última. Por consiguiente, no constituye ya un testimonio de que el idealismo no pueda tener en cuenta todos los aspectos del problema del conocimiento.

En efecto, también el idealismo moderado de Kant incurrió precisamente en este punto en franca contradicción consigo mismo, como se traduce en el conflicto entre el principio supremo y la doctrina de las ideas (cfs. XLVIII. a.). En cambio, el idealismo absoluto (el metafísico, lógico o panlogístico) saca la consecuencia en pro de la identidad total y peca así contra el problema de lo irracional. Pierde el apoyo del fenómeno, con lo cual pronuncia su propia sentencia. La ontología saca la consecuencia opuesta: reconoce la irracionalidad

parcial del objeto y restringe la identidad trascendente de las categorías a los límites de la cognoscibilidad de aquél. Si algo puede hacer evidente la superioridad efectiva del mínimum postural de la ontología por encima del máximum metafísico del idealismo, es precisamente esta situación real en las relaciones de las teorías con su problema común.

d) Relación de la identidad parcial con la racionalidad parcial de las categorías.

Uno de los errores más fatales que pueden cometerse en este punto, se apoya en la falsa relación de lo irracional de las categorías con el carácter parcial de la fórmula de identidad.

En realidad, en modo alguno es meramente el objeto concreto lo parcialmente irracional, sino propiamente las categorías de ser que lo constituyen, y lo mismo cabe decir de las categorías de conocimiento que constituyen su representación en el sujeto. Por lo tanto, los dos grupos de categorías entre los cuales rige la identidad parcial, sólo son parcialmente cognoscibles, y ciertamente son en general mucho menos cognoscibles aún que lo concreto por ellas determinado, puesto que la dirección natural del conocimiento no se endereza a ellas, sino exclusivamente a lo concreto. En consecuencia, la tesis de identidad se refiere de antemano a principios parcialmente incognoscibles. Afirma la identidad parcial de categorías del ser parcialmente irracionales con categorías de conocimiento parcialmente irracionales.

Esto es de suma importancia por cuanto la cognoscibilidad de lo concreto depende del alcance de esta identidad: cuanto más haya idéntico en las categorías de ambas clases, tanto más cognoscible *a priori* será el objeto. Por consiguiente, para entender la fórmula de identidad es esencial que no se limite a lo poco racional que hay en las categorías, sino que también precisamente lo irracional que hay en ellas sea parcialmente idéntico; en una palabra: que los límites de la racionalidad de las categorías no sean al mismo tiempo los límites de su identidad trascendente, puesto que si lo fueran, en lo concreto sólo habría cognoscible lo que fuera cognoscible en el principio, y eso contradice notoriamente a los hechos, ya que el conocimiento general de objetos es demostradamente independiente del conocimiento de los principios, que le es secundario y sólo es posible en la fase de la abstracción científica elevada.

El error que puede cometerse fácilmente en este caso es relacio-

nar directamente la irracionalidad de las categorías con lo irracional del objeto concreto. Involuntariamente uno se siente inclinado a argumentar así: si por una parte lo concreto es sólo parcialmente racional y por otra también sus principios son sólo parcialmente racionales, existe notoriamente una dependencia directa del residuo irracional en ambos casos. Mas como la dependencia entre el principio y lo concreto es solamente unilateral y no invertible, la conclusión ulterior es natural: el objeto concreto es tanto más cognoscible cuanto más lo sean las categorías, puesto que éstas son en efecto las que contituyen precisamente en el objeto aquellas determinaciones que se pretende aprehender en el conocimiento concreto de la cosa, y si las categorías fueran totalmente cognoscibles, debería serlo también el objeto. Y entonces se invierte la proposición diciendo: por consiguiente, el objeto concreto sólo es cognoscible *a priori* precisamente hasta donde sean cognoscibles sus categorías. Eso parece coincidir con la tesis de identidad parcial, que predicaba que una parte de las categorías de objeto concuerda con las de conocimiento, y que el objeto es cognoscible *a priori* hasta donde alcance esta coincidencia. De ahí resulta entonces la tercera conclusión falsa de que las categorías del objeto tienen que ser cognoscibles precisamente hasta donde sean idénticas con las categorías del conocimiento. Los límites de la racionalidad de las categorías serían entonces al propio tiempo los límites de su identidad trascendente.

Con eso hemos llegado a una proposición contradictoriamente opuesta a la que antes habíamos desarrollado. Por consiguiente, ese polisilogismo es falso, está edificado sobre premisas falsas. Es totalmente evidente que hay también un conocimiento concreto de objetos sin un conocimiento de principios, y como en todo conocimiento se contienen ciertos elementos de intelección apriórica, esto vale también en particular del conocimiento *a priori*. Sólo así puede entenderse que lo apriórico se muestre precisamente en contemplación retrospectiva desde el contenido concreto del conocimiento. La relación de dependencia existente entre el principio y lo concreto no es invertible en sí como *ratio essendi*, pero la *ratio cognoscendi*, que se endereza al principio, es su *inversión*. El conocimiento de las categorías depende del conocimiento de lo concreto. Bien es verdad que las categorías de objeto son condiciones del objeto y las categorías del conocimiento condiciones del conocimiento de aquél; pero el conocimiento de ambas no es condición del conocimiento del objeto. Por consiguiente, la irracionalidad tanto de unas como de otras no impli-

ca la irracionalidad del objeto concreto. No puede decirse que éste sólo sea cognoscible *a priori* hasta donde sean cognoscibles sus categorías, sino más bien en cuanto sus categorías son idénticas a las del conocimiento. Pero para el conocimiento del objeto no implica diferencia alguna que las categorías sean a su vez cognoscibles o no y hasta qué punto. El conocimiento de las categorías como tal no ensancha el conocimiento del objeto, sino que se limita a hacer comprensible filosóficamente su realidad. La doctrina de las categorías no es una ampliación de la ciencia de la naturaleza, sino la teoría de sus postulados.

Por lo tanto, la tesis de la irracionalidad parcial de las categorías se comporta con perfecta indiferencia con respecto a la tesis de la identidad parcial entre las categorías de ser y las de conocimiento. No es aquélla, sino solamente ésta, la condición de la posibilidad del conocimiento *a priori* del objeto. Hay el caso extremo de que la cosa existente sea conocida en amplia extensión, mientras que sus categorías son completamente desconocidas, y hay también el caso inverso de que las categorías sean visibles hasta muy lejos, mientras que no existe la intelección de lo concreto correspondiente. Lo primero ocurre en todo conocimiento ingenuo de las cosas; lo último, en vastos sectores de la teoría matemático-lógica.

El único punto que importa para la cognoscibilidad *a priori* de los objetos, es la relación entre las categorías de ser y las de conocimiento. Hay un conocimiento *a priori* de las cosas no hasta donde éstas sean cognoscibles, sino hasta donde sean idénticas entre sí. Por consiguiente, el límite de esta identidad tiene que ser indiferente con respecto al límite de la racionalidad de las categorías, es decir: también lo irracional de las categorías es afectado por la identidad parcial del mismo modo que lo racional. El conocimiento apriórico de la cosa sólo depende de si la categoría constitutiva del objeto constituye también al propio tiempo su representación, pero no de que la conciencia pueda dar cuenta de ella. Tanto la identidad parcial como la irracionalidad parcial son profundamente características de la esencia de las categorías; pero la cognoscibilidad *a priori* de los objetos depende sólo de la primera.

e) El progreso en la relación de identidad.

Como problema-límite se plantea todavía la cuestión siguiente: todo conocimiento progresa y también el conocimiento *a priori*. Ahora bien, si todo conocimiento *a priori* tiene como requisito la identidad de un factor categorial, es evidente que tiene que ser móvil la relación de las categorías de conocimiento con las del ser; su identidad parcial debe ser susceptible de ampliación progresiva y tener en cierto modo la tendencia a convertirse en identidad total.

No puede afirmarse absolutamente que sea posible mostrar y seguir esa tendencia, que cabría denominar adaptación trascendente de las categorías de conocimiento a las de ser; sin embargo, es una consecuencia que no debe perderse de vista. No hay ningún fenómeno de conocimiento que la contradiga, pero sí uno que puede corresponderle estrictamente. Según lo que llevamos dicho, el progreso del conocimiento apriórico no puede referirse a una progresiva conciencia de las categorías. Es evidente que una parte de este progreso puede descansar sencillamente en la constante penetración de las relaciones esenciales de los objetos, las cuales son en sí existentes e inteligibles, pero sólo actualmente aprehensibles en una determinada madurez del problema, puesto que, naturalmente, la marcha del desarrollo del problema tiene su propia ley de progreso en este caso como en todas partes. Pero, por otra parte, no cabe negar que una adaptación categorial progresiva de la conciencia al ser en modo alguno contradiría a la esencia de la identidad trascendente. Mas no constituye obstáculo alguno en este caso el hecho de que no haya una conciencia directa de semejante adaptación, puesto que en virtud de la irracionalidad parcial de las categorías se substrae a la conciencia el límite de identidad de cuya modificación se trata. Como la cognoscibilidad de las categorías es menor que la de los objetos concretos y el límite de la identidad trascendente no corresponde a la extensión de la primera, sino exclusivamente a la de la última, es completamente evidente que el límite de la identidad tiene que hallarse siempre un trecho más allá de la racionalidad de las categorías. Por consiguiente, es posible que en general no haya una conciencia directa de la adaptación progresiva, puesto que ni siquiera hay una conciencia directa de la relación categorial fundamental; sin embargo, del mismo modo que, ello no obstante, tiene que existir ésta, también puede existir por eso la adaptación progresiva.

En ciertos casos particulares puede demostrarse excepcionalmente

que existe: Hay categorías particulares de tipo más elevado que, aun existiendo supratemporalmente como categorías de ser, su elevación a categorías de conocimiento se trasluce en ciertos límites a la luz de la conciencia, a saber: en la lucha de la ciencia por sus supremos conceptos fundamentales, leyes o principios. Un ejemplo de este tipo lo tenemos en el concepto de infinitud de la matemática superior, que en la más estrecha relación con el conocimiento de la naturaleza ha impuesto en la ciencia su validez categórica. Otros ejemplos son los conceptos de substancia, función y causalidad. En el afán con que desde hace muchos siglos se buscan estas estructuras categoriales, no sólo se abre paso una conciencia secundaria de las leyes de esencia existentes de antiguo como categorías de conocimiento, sino que éstas se elaboran por vez primera en este caso como principios para el conocimiento, con lo cual, como enseña la historia de las ciencias de la naturaleza, se hacen comprensibles en los fenómenos naturales aspectos completamente nuevos que hasta ahora estaban escondidos. Aquí tenemos, pues, el caso en que en la historia del conocimiento puede hacerse patente como fenómeno la adaptación progresiva de las categorías de conocimiento a las de ser.

Pero estos ejemplos son excepciones. En general, la ciencia y la filosofía no se elaboran sus categorías como tales, sino solamente la conciencia de su existencia. Las categorías de conocimiento suelen regir en la conciencia del objeto con independencia de la conciencia de las categorías, indiferentemente con respecto a la contingencia de que sean descubiertas o permanezcan ignoradas. Se comportan en aquélla no de otro modo que como categorías de ser y hasta como leyes naturales, cuyo descubrimiento por el entendimiento no es lo que las crea, sino que ya existían previamente. Sea como fuere, estos ejemplos demuestran que se opera una adaptación categorial y que, por lo tanto, no hay razón alguna para no suponerlas también continuadas allende el límite de la conciencia de la categoría, puesto que al fin y al cabo ésta abarca solamente un sector totalmente contingente de la esfera total de los factores categoriales. Desde luego, no podrá obtenerse certidumbre sobre este punto importante, porque los puntos de apoyo para su juicio son totalmente esporádicos y porque todos los factores decisivos se sustraen a la comprensión y valoración filosófica a causa de la vasta irracionalidad de las categorías.

SECCIÓN III

EL CONOCIMIENTO A POSTERIORI

CAPÍTULO L

LA INTUICIÓN EMPÍRICA

a) *El testimonio de la percepción.*

Lo tan paradógico en el conocimiento *a priori*: que de antiguo estuvieran supeditados a su concepto los más graves conflictos de opiniones, es el hecho de que en él la conciencia prescinda precisamente de los objetos concretos y se retire, por decirlo así, a sí misma, con el objeto de aprehender, ello no obstante, en ese retiro la "verdadera esencia" precisamente de estos objetos exteriores, considerando que un aprehender de estricta universalidad y necesidad no pudo partir, naturalmente, de lo dado en la cosa particular.

Esa paradoja desaparece en el caso del conocimiento *a posteriori*. En él no se conoce prescindiendo del ser-dado del objeto ni en oposición a éste, sino precisamente en él y con su forma de conciencia, esto es, precisamente fijándose en el objeto concreto y aceptando lo que de él se presenta directamente: como un hecho. En este fijarse y aceptar, lo mismo que en la entrega natural de la conciencia a los datos que se ofrecen, se ha visto desde siempre lo característico de la intuición empírica, o sea, en primer lugar, de la percepción exterior, mediante la cual la conciencia se ve unida directamente al mundo exterior.

Por consiguiente, la paradoja desaparece en la percepción. Pero resulta que el problema no sólo es inherente a la paradoja, sino que reaparece intacto. La cuestión de cómo la percepción puede aprehen-

der determinaciones del objeto real, en nada es más fácil que la relativa a cómo puede aprehenderlas la intuición apriórica. La inmediatidad del contemplar, el hecho de que lo dado se presente como algo totalmente acabado y la conciencia de la mera aceptación, no hacen más comprensible el fenómeno del conocimiento; la trascendencia del objeto aprehendido sigue siendo en este caso exactamente la misma: un fundamental enfrentarse con el sujeto, y la relación del "aprehender" sigue siendo exactamente en el mismo sentido un salirse de la conciencia más allá de sus propios límites, o bien un determinarse de sus estructuras interiores por un objeto que le es trascendente (cap. VI. b. 2, 3). La intuición empírica, la que se basa en objetos reales (o sea, en toda percepción exterior), en nada es un hecho menos metafísico que la apriórica. Lo único que ocurre es que se aleja más aún hacia lo irracional, y es menos transparente o comprensible aún que la intuición apriórica, y lo es precisamente a causa de su inmediatidad y de la naturalidad con que la conciencia acepta como objetivamente válidos sus contenidos. En este caso, como tan a menudo en el dominio de los problemas filosóficos, lo natural es precisamente lo más enigmático.

De ahí que, contra lo que pretendía el sensualismo, la teoría no puede prometerse que la intuición empírica le dé una explicación del fenómeno del conocimiento; por lo contrario, descubre que este punto de partida, "el más seguro" para todo pensar empírico, es el que plantea el problema más difícil a la teoría, problema de tanto mayor peso cuanto que de hecho todo conocimiento exterior de objetos, aun el estrictamente científico, confía en la percepción como testimonio último y absoluto. Frente a este hecho, la teoría no puede hacer mucho más que aceptarlo precisamente como hecho, y eso sin tener para nada en consideración el grado de mayor susceptibilidad de elaboración y aun de su solución del complejo de problemas que en él se encierra.

b) La sensación fuente autónoma de conocimiento.

Frente a esto, la gnoseología racionalista tiene la tendencia comprensible a rebajar la importancia de la percepción, ya sea reduciéndola a factores racionales desconocidos (por ej., a "pensar confuso") o negándole autonomía como instancia de conocimiento al lado del racional-lógico.

Históricamente existen varios ensayos de este tipo. La mayoría

de ellos se apoyan en la relatividad o subjetividad de los últimos elementos ados de la percepción, es decir, los de la sensación. Se supone tácitamente que si la sensación no responde a las exigencias de un conocimiento garantizado, no tiene derecho a ser considerada como fuente de conocimiento. El escepticismo antiguo desarrolló ampliamente esa argumentación en su lucha contra el sensualismo estoico, y esa argumentación prosigue luego a través de una larga serie de sistemas históricos, en una forma tan pronto más psicológica como menos psicológica.

Para la conciencia filosófica actual, el idealismo lógico desarrolló en forma pura la tesis del antisensualismo absoluto (cfs. cap. XIX. c.). El sentido de esa tesis puede reducirse así: la sensación no es un ser-dado sustancial, sino solamente ocasión y problema para el pensamiento, y todo lo determinado que se contiene en ella, en realidad no le pertenece a ella, sino al pensamiento. Con eso se hace absoluta la autonomía del pensamiento, dando a la sensación el carácter de mera "X", a la cual sólo el pensamiento proporcionará sus determinaciones.

A eso se opone ya, ante todo, la concepción de la conciencia natural que no se limita en modo alguno a ver en la sensación meras tareas y problemas, sino francamente ya una respuesta, una solución, un cumplimiento. El pensamiento, a su vez, permanece perennemente supeditado a la sensación; no puede suprimirla ni modificarla. Puede sí formular su contenido en síntesis más elevadas, interpretarlo y entenderlo según leyes, mas no puede disolverlo totalmente; no puede aniquilarlo del mismo modo que tampoco puede crearlo. La sensación sigue siendo para él un elemento substancialmente heterogéneo, aun en toda síntesis más elevada. La razón de esto es sencillamente que el sonido, color, etc., son por su esencia todo lo que se quiera menos problemas, antes bien algo ya completamente conocido, realizado, determinado, dado con plena presencia. La sensación se enfrenta autónomamente al juicio; a la autonomía de lo lógico y apriórico se opone en ella una autonomía totalmente tangible de lo sensible y aposteriórico. Por esta autonomía, que frente a lo apriórico del conocimiento sigue siendo insuprimible aun en el caso de que coincida substancialmente con sus datos, el intelectualismo puro resulta ser tan unilateral como el sensualismo puro.

La sensación no es en todos los casos una "X" indiferente, sin determinación, puesto que es algo variado: en diversas determinaciones "experimenta" al objeto. Además, tiene precisamente la mayor

importancia que estas determinaciones se den con forma y competencia totalmente diferentes de las apriórica, y especialmente de las del juicio. Constituyen precisamente una segunda instancia de conocimiento además de la del conocimiento apriórico. Por consecuencia, el último tiene en ellas su piedra de toque e instancia de fiscalización. Por lo tanto, podría decirse que el conocimiento está unido al objeto con dos polos que se completan mutuamente neutralizando su unilateralidad, puesto que captan del objeto elementos muy heterogéneos. El ser es "accesible de dos modos" al sujeto cognoscente, y los dos modos son autónomos.

La importancia de este hecho se advierte formulando la pregunta: ¿cómo se distingue para nosotros el mundo real de los mundos meramente posibles, es decir, de los pensables *a priori*? La contestación sólo puede ser: porque hay de ella un testimonio directo de realidad. Y éste no se halla en modo alguno en el pensamiento —puesto que todos los mundos de algún modo posibles son precisamente "pensables" o susceptibles de ser aprehendidos *a priori* con el mismo derecho—, sino exclusivamente en la sensación de lo real. La sensación es un testimonio directo de realidad. Y el juicio, si es juicio real, es decir, si decide algo sobre realidad y no-realidad, no puede menos que apoyarse en algunos datos primeros del testimonio de los sentidos. En efecto, en este caso no estamos ante una existencia lógica y matemática que pueda inteligirse *a priori*, sino ante objetos concretos de la naturaleza. Y frente a estos, el juicio real está separado del meramente ideal por el recurso a la sensación. La "certidumbre de que" constituye una instancia de conocimiento que puede separarse de toda intelección de las conexiones y leyes y es distinta de ella *toto coelo*. El conocimiento apriórico aprehende esencialmente sólo lo universal y necesario, no lo individual y real como tal; sólo puede referirse a lo último cuando le es dado por la sensación. Por lo tanto, su aplicación a lo real presupone ya la sensación como punto de referencia fijo de todas las conexiones. En este sentido hay que entender también la definición kantiana de la realidad mediante la referencia a la percepción, como asimismo la famosa "restricción" del empleo de categorías a objetos de posible experiencia, es decir, a objetos de los cuales dé también testimonio la sensación de modo directo o indirecto.

c) *Relación entre subjetividad y objetividad en la sensación.*

Lo que desde el lado científico suele oponerse a esta importancia de la sensación para el conocimiento, es su pretendida subjetividad. Es posible que la sensación constituya un enriquecimiento substancial del conocimiento, pero se pregunta si éste tiene también validez objetiva. En todo caso, el objeto de la ciencia de la naturaleza no es igual a lo sentido; las leyes del acaecer natural no son leyes de las sensaciones, puesto que la sucesión de las últimas en la conciencia es algo completamente diferente de la sucesión de las fases de los procesos reales del acaecer. De ahí que la ciencia de la naturaleza muestre la tendencia a eliminar la sensación todo lo posible y a substituirla con algo "más objetivo".

Esa tendencia está justificada dentro de ciertos límites, puesto que las leyes de la sucesión de sensaciones tienen que distinguirse, naturalmente, de las de la sucesión del ser, exactamente como las de la sucesión de las representaciones, de la memoria y del método del pensamiento. Pero esto no impide que en la sensación haya un núcleo objetivo, un testimonio de realidad justificado e insustituíble, que existe legítimamente con independencia de toda subjetividad de la conexión de conciencia.

Donde de modo más irrecusable se muestra este núcleo objetivo es en el modo de proceder de las mismas ciencias de hechos, puesto que a pesar de toda la tendencia a formular los contenidos en formas de leyes generales, queda un miembro de partida insuprimible que une estas formas a la sensación: la observación de lo real y el experimento, que son y siguen siendo ante todo testimonios de los sentidos, y aunque la ciencia no los pueda aceptar sin someterlos a examen y elaboración, tiene que considerarlo como fuente sin par del saber de la realidad de la cosa. Por más que en este caso las cualidades del objeto estén recubiertas por factores subjetivos, hay que reconocer que en la sensación hay un elemento objetivo. De ahí el principio de que en último extremo el testimonio de los sentidos es un testiminio indestructiblemente objetivo, y de que el conocimiento experimenta en él un enriquecimiento absolutamente objetivo. La sensación es lo que concede conciencia de realidad, y el juicio de existencia, distinto de toda certidumbre meramente lógico-apriórica, tiene en ella su base. Mas como al mismo tiempo es algo cualitativamente diferencial que nos comunica también la diversidad de lo real, la sensación es, como fuente de conocimiento, al mismo tiempo un testimonio justificado

de realidad substancial. Esto no se modifica en lo más mínimo por la circunstancia de que las cualidades que dé, no puedan valer directamente como cualidades del objeto real, sino que hayan de someterse a la correspondiente interpretación científica, puesto que toda interpretación está constantemente supeditada al material interpretado.

Por consiguiente, con la subjetividad de la sensación no ocurre otra cosa que con la de la representación, opinión, pensamiento y en general de toda conciencia de los objetos. El conocimiento de un objeto no es nunca el objeto mismo, ni siquiera es esencialmente idéntico al objeto, nunca es una copia verdaderamente exacta, sino solamente una réplica que a lo sumo tiene la tendencia a ser copia, y si, a pesar de toda discrepancia, no hubiera una fracción de concordancia substancial, no merecería el nombre de conocimiento. En toda conciencia de una cosa no hay conocimiento en sentido estricto sino a condición de que en ella se aprehenda efectivamente un sector por lo menos de lo real. Y las perspectivas que en este sentido se ofrecen a la sensación no son menores que las del juicio, sobre todo teniendo en cuenta que éste se apoya en ella para sus predicaciones sobre la realidad.

Naturalmente, en este caso, como tampoco en el conocimiento *a priori*, no cabe cerrar los ojos ante la posibilidad del escepticismo; pero esta posibilidad tampoco exime en este caso a la teoría de la tarea de investigar la índole del conocimiento, en qué condiciones mínimas tiene que apoyarse para poder abarcar realmente un existente, y por consiguiente, también frente a la sensación se impone el deber de investigar en qué condiciones puede valer como aquello por que la tienen lo mismo la conciencia ingenua que la científica: por un testimonio de lo real y de ciertas cualidades de lo real, con una fase de conciencia en que, a pesar de toda la subjetividad, se representa empero una fracción de lo existente.

Por consiguiente, la subjetividad de la sensación no suprime su significación de conocimiento, ni siquiera de conocimiento científico; a lo sumo puede ponerle ciertos límites, puesto que para toda clase de contenidos de conciencia rige en general el principio de que su subjetividad no suprime su objetividad. Este principio, examinado detenidamente, es una evidencia, puesto que se limita a decir que la circunstancia de que las estructuras de conciencia como tales sean heterogéneas a todas las estructuras de ser allende la conciencia, no

impide que las primeras representen a las últimas en el sujeto, siendo así a la vez subjetivas y objetivas.

d) Relatividad de la percepción.

En cambio, lo que tiene mucho peso es la llamada "relatividad" de la percepción, es decir, el hecho de que siempre se dé solamente a la conciencia individual y no tenga validez intersubjetiva como el conocimiento *a priori*. En ella son siempre codeterminantes una serie de condiciones extrínsecas e intrínsecas que varían de hombre a hombre y de caso en caso. En ellas, el contenido de la percepción está determinado por algo que no es característico del objeto percibido; pero la conciencia, que no ve estas condiciones, atribuye al objeto todo cuanto determinan; de ahí que éste aparezca a la conciencia unas veces de un modo, otras de otro, es decir, relativizado con respecto a cada percepción.

Sin embargo, este fenómeno psicológico bien conocido desde la época de los presocráticos, en modo alguno es exclusivamente inherente a la percepción. Toda representación, toda opinión y hasta todo pensamiento está supeditado al mismo condicionamiento extrínseco e intrínseco. Para llegar a obtener lo objetivamente válido en cualquier fase de conciencia, se requiere una labor previa especial que elimine todas las fuentes de error dependientes del individuo. Sólo lo apriórico tiene estricta validez universal en todas las fases de conciencia. En cambio, en este caso nos hallamos ante lo específicamente aposteórico del conocimiento. Y el conocimiento *a posteriori* paga la ventaja de la inmediata certidumbre de la existencia con el inconveniente de la relatividad individual. También en este aspecto constituye lo diametralmente opuesto a la intuición apriórica; le sirve de complemento, pero a su vez necesita también complemento.

Sin embargo, esta situación en modo alguno debe entenderse como si en la percepción todo fuera absolutamente *a posteriori* y en el pensamiento todo *a priori*. Lo último está refutado ya por el hecho del "pensamiento empírico" al cual se incorpora todo el material de la percepción. Pero lo primero es igualmente falso: en la percepción hay una serie de elementos aprióricos que pueden comprobarse fenomenológicamente sin lugar a dudas. Kant los descubrió ya en la intuición de espacio y tiempo. Pero en la investigación reciente se ha demostrado que el alcance de estos factores era mucho mayor; en ellos, la relación de las cualidades sensoriales mismas tiene un carác-

ter claramente supraempírico. Así, por ejemplo, la afinidad del amarillo y del naranja, o la relación complementaria de rojo y verde, se ve decididamente *a priori*. Y esta intuición no corresponde al pensamiento reflexivo o al juicio, sino muy notoriamente a la conciencia perceptiva misma con anterioridad a todo juicio y reflexión. Se ve ahí de modo sugestivo cómo toda la relación entre pensamiento y percepción, en la cual la antigua teoría del conocimiento veía el contraste decisivo entre las fuentes del conocimiento, es gnoseológicamente secundaria, y existe con absoluta indiferencia con respecto a la relación fundamental que en todo conocimiento se da entre lo apriórico y lo aposteriórico. Tampoco puede bastar en ese caso la alternativa espontaneidad y receptividad. Bien es verdad que el conocimiento *a posteriori* puede calificarse perfectamente de receptivo, aunque no puede excluirse de él una actividad autónoma, codeterminante, de la conciencia; pero el conocimiento *a priori* sólo puede caracterizarse como espontáneo suponiendo una interpretación subjetivista, puesto que, tomándolo exactamente, es, lo mismo que aquél, un "aprehender" de aquello que aun sin él tiene sus determinaciones, es decir, de un existente en sí, y en este sentido receptivo.

Mas sea como fuere, para el problema del conocimiento aposteriórico lo que importa es, no la "percepción" ni la "receptividad" como tal, ni tampoco otras denominaciones vagas, sino única y exclusivamente el factor específicamente empírico contenido en todo conocimiento de objetos exteriores, que al fin y a la postre se encuentra en los datos de la sensación, cualitativamente diversos, originarios, bien que individualmente relativizados. Por consiguiente, el problema que en este caso se enfrenta al de lo apriórico y que constituye su fenómeno complementario, es un problema totalmente *sui generis* e independiente.

Capítulo LI

LA RELACIÓN PSICOFÍSICA FUNDAMENTAL

a) *Cuerpo y alma.*

Los interrogantes de la segunda aporía (cap. VI b.) confluyen en un problema único: ¿cómo pueden darse directamente a la conciencia por medio de los sentidos determinaciones del objeto real a pesar de que ni la conciencia puede salir de sí misma mediante los sentidos y asir un trascendente a ella, ni tampoco el objeto con sus determinaciones puede penetrar mediante ellos en la conciencia y convertirse en inmanente a ella? A esta imposibilidad bilateral se opone la inmediatidad fenomenológica con que los factores substanciales se conciben como objetivamente reales en el testimonio de los sentidos — no solamente por la conciencia ingenua, que los acepta lisa y llanamente, sino también por la científica que a pesar de toda su crítica de los sentidos se atiene a la convicción de que en la percepción "hay" algo objetivamente real.

La antinomia consiste, pues, en que o es aparente la trascendencia y realidad del objeto o lo es la aprehensión de sus determinaciones por los sentidos. En este caso no cabe echar mano del expediente de una comunidad de ciertos principios, como en el caso del conocimiento *a priori*, en la cual pudiera apoyarse la vinculación del sujeto al objeto, puesto que aquí no se trata de un conocimiento de principios y general que sólo pudiera ser proporcionado por principios generales, sino precisamente del conocimiento del caso particular, de la cosa individual, que, por añadidura, puede variar mucho de sujeto a sujeto. En este caso, lo real se aprehende como contingente, sin conciencia de su necesidad o posibilidad. El sujeto no se ve vinculado en este caso a los rasgos esenciales del objeto, sino precisamente a su

aspecto exterior con todas sus contingencias, en una palabra: a aquello que en él no puede conocerse *a priori*.

La psicología, que siempre persiguió este problema con especial interés, tropieza en este caso con un límite de su investigación, límite que de ningún modo puede salvar porque más allá de él se encuentra un terreno heterogéneo a ella. La sensación da fe de un objeto físico, su testimonio proviene, en consecuencia, de él; mas como testimonio pertenece a la conciencia. Une pues entre sí dos mundos fundamentalmente distintos: el físico y el psíquico, el mundo del acaecer espaciotemporal y el de los fenómenos de conciencia que, aunque van y vienen en el tiempo, son totalmente inespaciales. Por consiguiente, la denominación usual de "problema psicofísico" conviene a la esencia del asunto y al propio tiempo pone de relieve el carácter metafísico del problema-límite.

Sin embargo, la conexión de que aquí se trate. no es solamente la de la sensación, sino en definitiva la de conciencia y ser de las cosas en general, que se suele resumir en la fórmula de la relación entre alma y cuerpo. En este caso se plantea la cuestión, no solamente de las funciones corporales como condición de las psíquicas, sino también, viceversa, de las psíquicas como condición de las corporales. Sólo la primera clase de condicionamiento interesa para la sensación; conocemos a la última en el fenómeno de la acción, en la cual un acto de conciencia "produce" un acaecer exterior, espaciotemporal. La cuestión del conocimiento tiene que ver solamente con la primera, o sea, solamente con la mitad del problema psicofísico, pero ella basta ya para desarrollar la aporía en toda su gravedad.

El entendimiento natural no ve dificultad alguna en la acción recíproca directa de cuerpo y alma. Es evidente que las cualidades del objeto pueden influir directamente en un órgano corporal. Y parece tan natural que el órgano esté luego en acción recíproca con la conciencia, que de ahí no puede originarse duda alguna. Sólo la reflexión filosófica descubre que precisamente esta acción recíproca es sumamente discutible, pues no hay modo de comprender que un proceso corporal-físico provoque un proceso de conciencia, puesto que si bien como "proceso" tiene siempre de común con él el factor del trascurso temporal, su contenido no es espacial ni temporal. Se comprende entonces que en la realidad se dan dos tipos de procesos: el físico en el órgano y el psíquico en la conciencia, que siguen siendo heterogéneos entre sí aún en el caso de que exista entre ellos la más exacta relación de factores substanciales. Lo mínimo que puede afir-

marse es, pues, que las dos clases de procesos discurren paralelamente, sin influirse directamente. De esta suerte, la teoría de la causalidad psicofísica es suplantada por la del paralelismo psicofísico.

b) Paralelismo psicofísico y dialelismo ontológico.

Ahora bien, aunque el paralelismo ostente una actitud crítica, es poco satisfactorio — no sólo a causa de su posición negativa, y hasta directamente escéptica, con respecto a la solución del problema, sino también de modo totalmente positivo a causa del patente dualismo de cuerpo y alma que asume sin paliativos. Si los procesos de conciencia y los nerviosos discurren paralelamente sin tocarse ni influirse, el hombre está escindido en dos mundos heterogéneos que originariamente nada tienen de común entre sí: la voluntad no puede producir un movimiento corporal en el espacio porque no puede provocar la inervación, y el fenómeno del acto de volutad es vacua apariencia; un órgano sensorial puede recibir sin duda estímulos de cualidades corporales, pero no puede trasmitirlos a una conciencia sensible, sino que ésta tiene que producir en sí a base de alguna condición interna el proceso de la sensación paralelamente al estímulo, y la sensación propiamente dicha de lo objetivamente real es, pues, igualmente apariencia. El paralelismo deshace la unidad del hombre, la substituye con una dualidad construída. Prescinde de que precisamente la unidad se da como fenómeno, y de que en nuestra conciencia del yo no conocemos al alma sin el cuerpo ni al cuerpo sin el alma. Contradice al natural sentimiento del yo del hombre como sentimiento inmediato de unidad. Por consiguiente, no tiene en cuenta el fenómeno y a lo sumo puede tener el valor de hipótesis de trabajo científica, pero nunca el de una teoría filosófica. Cuando como tal se presenta, se aparta de la crítica. Es natural que tampoco pueda explicar por qué los dos procesos son paralelos, puesto que para dar esta explicación necesitaría otra teoría.

Frente a eso, hay que insistir absolutamente en que la unidad de cuerpo y alma existe en la esencia del hombre, y en modo alguno necesita ser previamente averiguada, y hasta en que sólo artificialmente es posible romperla. Tampoco debe olvidarse que se conoce una serie de dependencias entre procesos físicos y psíquicos, de los cuales no puede dudarse seriamente, y que tanto la fisiología como la psicología tienen que contar con ellos de modo perfectamente determinado. No ofrece la menor duda que procesos específicamente nerviosos son

condiciones de procesos específicos de conciencia y viceversa, y que la actividad espiritual consume energía nerviosa y a su vez la produce y estimula. Por consiguiente, tampoco hay razón alguna para dudar de que la voluntad produce energía muscular y la energía específica de los sentidos provoca un contenido de sensación en la conciencia. Por el contrario, lo importante es solamente que se conserve la conciencia del hecho de que las relaciones y dependencias de que aquí se trata siguen siendo, a pesar de ser dadas como fenómeno, profundamente enigmáticas e incomprendidas, y que precisamente el hecho de la unidad de la esencia psicofísica del hombre es totalmente metafísico e irracional.

La fisiología y la psicología deben tener conciencia en este caso de los límites recíprocos de sus problemas; es preciso ver claramente que los procesos corporales no pueden explicar la esencia de un proceso psíquico por patente que sea la dependencia — así como tampoco el proceso psíquico puede hacer comprensible la esencia del proceso corporal. Por consiguiente, el sentido del pensamiento crítico no estriba en este caso en romper la unidad existente entre los procesos físicos y los psíquicos, sino únicamente en la conciencia de que los unos no pueden ser explicados por los otros, deducidos de ellos o de algún modo hechos comprensibles por ellos. El *hiatus irrationalis* que aquí se abre, no lo es del asunto, sino de los sectores de problemas y de los métodos científicos. Es una línea divisoria de problemas que no puede salvarse desde ninguno de ambos lados, mas no una dualidad existente. Detrás del dualismo de los conceptos y métodos fisiológicos y psicológicos se halla de modo totalmente evidente el dialelismo en la relación de los procesos físicos y psíquicos, el monismo ontológico del ente psicofísico. Lo único que conviene es considerar que la índole de la unidad, así como la de las dependencias y conexiones que rebasan la línea divisoria de los problemas, es profundamente irracional.

c) El estrato de profundidad irracional del ente psicofísico.

El último punto es el único del cual depende todo en este caso. Es absolutamente incomprensible cómo un proceso pueda comenzar siendo proceso corporal y terminar siendo proceso psíquico. Se comprende perfectamente *in abstracto* que pueda ser así, mas no *in concreto* cómo pueda ser. En este caso hay un límite absoluto de la cognoscibilidad ante el cual fallan todos los conceptos categoriales, tanto

los fisiológicos como los psicológicos. Suponer una "causalidad psicofísica" que rigiera directamente a uno y otro lado de la línea divisoria, era una ingenuidad naturalista. Es más aún: hasta resulta muy dudoso que los dos sectores que conocemos: el fisiológico y el psicológico, sean contiguos, que estén realmente en contacto en una frontera común, como si dijéramos lineal, y no más bien separados por todo un abismo de suerte que entre ambos se extienda todo un tercer sector, que entonces sería precisamente el de lo irracional. En vista de la unidad de la naturaleza humana, cuya doble faz en definitiva sólo existe πρὸς ἡμᾶς, difícilmente cabrá dudar de la existencia de ese sector, puesto que como la unidad no puede negarse ontológicamente, pero no puede aprehenderse fisiológica ni psicológicamente, habrá que concebirla seguramente como puramente óntica, independientemente de toda aprehensión, como unidad a la vez metafísica y metapsíquica, en una palabra: como un estrato de profundidad irracional del ente psicofísico.

Mas entonces aquellos dos sectores: el fisiológico y el psicológico, existen como sectores parciales suyos, mejor dicho: como sectores marginales, y de esta suerte están precisamente enlazados entre sí y a la vez separados. La esencia unitaria del proceso psicofísico se halla entonces en este estrato de profundidad ontológico; es un proceso ónticamente real, irracional, que en sí no es físico ni psíquico, sino que en ambos tiene solamente sus capas superficiales vueltas hacia la conciencia.

Por consiguiente, su modo de determinación tampoco puede ser causal, tiene que ser en algún sentido transcausal (cfs. cap. XLIII. c.). Tampoco puede concebirse del modo como lo entiende la teoría de la acción recíproca psicofísica directa: el proceso no puede empezar en lo físico y luego proseguir en lo psíquico con un carácter totalmente diferente, antes bien tiene que ser desde el principio un proceso a la vez metafísico y metapsíquico, es decir, un proceso que originariamente pertenece al estrato de profundidad común que se halla detrás de ambos sectores de manifestación, del cual nunca se manifiestan más que ciertos miembros, físicos o psíquicos. De este modo estaría perfectamente justificada la determinación del sujeto por el objeto en el acto de percepción, y asimismo la del objeto por el sujeto en el acto del obrar; pero entonces no sería precisamente directa, sino que se llevaría a cabo por medio de un miembro irracional (y tal vez por toda una cadena de miembros irracionales). Por consiguiente, el "dialelismo" sería solamente muy extrínseco para la

relación real fundamental y el término sólo estaría acertado πρὸς ἡμᾶς, puesto que lo esencial del asunto es, no que lo psíquico y lo físico se determinen alternativamente entre sí, de suerte que estén condicionados "uno por otro", sino que tengan sus raíces en un tercero común en el cual se hallen las condiciones de su recíproco condicionamiento. Si así fuera, el paralelismo de los fenómenos anímicos y corporales, sería el necesario fenómeno consiguiente a una raíz común. Los procesos unitarios, ónticamente reales, de que en definitiva se trata necesariamente, empiezan o terminan, no en lo físico ni en lo psíquico, sino en ese tercero real del cual no hay conciencia inmediata; son solamente distintos miembros o partes de estos procesos reales que se manifiestan en forma de proceso físico o psíquico.

Pretender decidir algo sobre la esencia del estrato de profundidad ontológico mismo, sería, naturalmente, tan temerario como pretender negarlo totalmente como hace el paralelismo elevado a teoría. Por eso, tanto el paralelismo como el dialelismo son en definitiva puntos de mira que pueden inducir a error. Y tampoco la idea inevitable de la unidad ontológica misma y de su tipo de determinación transcausal, tiene el valor de hipótesis científica de trabajo, sino principalmente sólo el de suposición filosófica que por su tendencia aspira a formular el indispensable mínimum de metafísica implicado en el problema. De ahí que para seguir más allá el problema del conocimiento en la percepción, lo que interesa, más que la formulación concreta de esta unidad, es la certidumbre hipotética con que pueda suponerse aquí una relación continua. Todo depende en este caso de que se descubra el sistema de pertenencias y dependencias que con estricto carácter de ley rijan a uno y otro lado del *hiatus irrationalis*. Ese sistema puede elaborarse puramente por el paralelismo de los fenómenos de ambos lados, sin tener en cuenta la función propiamente unitiva. En esa elaboración, la psicología de los sentidos (o "psicofísica") trabaja desde hace mucho tiempo y ha logrado importantes resultados, aun cuando no pueda afirmarse que siempre se haya mantenido dentro de sus fronteras críticas.

Esta relación, que sigue siendo incaptable e indeterminable en su función de unidad, aunque no obstante resulta visible y es infaliblemente notoria en la vinculación de dos complejos de fenómenos, puede formularse provisionalmente en el concepto de relación fundamental psicofísica en general. Hace juego con la "relación fundamental categorial" de la cual es estrictamente análoga y desempeña en el problema de la percepción el mismo papel que la última en el

problema del conocimiento apriórico. Es más aún, también como ella se endereza a una especie de identidad que de modo análogo a ella cubre la esencia de sujeto y objeto que tienden a diverger dualísticamente. Con la particularidad de que es mucho más irracional que ésa: no puede mostrarse en principios particulares, sino que forma un estrato de profundidad que por principio se sustrae a toda intelección. La relación categorial fundamental es parcialmente racional porque son parcialmente racionales las categorías que abarca; pero la relación psicofísica fundamental es totalmente irracional en su esencia: lo idéntico en que se apoya, no puede mostrarse de ningún modo.

Por consiguiente, no es posible establecer para ella una fórmula de identidad que sea de exactitud aproximada a la tesis de la identidad parcial de las categorías, de la cual fuera análoga. En una fórmula tal, sería preciso que ciertos factores fundamentales de lo anímico coincidieran con otros de lo corporal. Es de suponer que en este caso no existe semejante coincidencia directa. La concordancia e identidad sólo podría ocurrir en un estrato mucho más profundo, substraído a la ratio. Pero esta posibilidad, siendo la única que corresponde a la posición del problema, basta también para justificar la idea de la reacción psicofísica fundamental como tal y como garantía de que la teoría se apoye en esta idea. El problema psicofísico, a pesar de su irracionalidad sin par, no es un problema excepcional del cual la filosofía no sepa qué hacer. En principio puede ser tratado como cualquier otro problema. La irracionalidad de la situación de un problema es sin duda un límite para la cognoscibilidad, pero no un obstáculo insuperable para la teoría, pues precisamente servirá de piedra de toque que demuestre la capacidad de una teoría. La teoría debe por lo menos hacerse cargo de esos problemas e incorporárselos sin ponerse en contradicción consigo misma. Así lo permite la idea de la relación fundamental psicofísica. Lo único que no es posible es prometerse de su tratamiento ulterior resultados positivos análogos a los de contenidos de problemas más racionales, por ejemplo, de la relación categorial fundamental. Cualquier exageración de lo que realmente pueda comprenderse, conduce a una vaga especulación.

Capítulo LII

EL SENTIDO ONTOLÓGICO DE LA SENSACIÓN

a) *Reactividad y relación funcional.*

La relación fundamental psicofísica es una idea fecunda, a pesar de su irracionalidad, como se hace patente prosiguiendo el estudio del problema gnoseológico de la sensación. Si todo conocimiento fuera *a priori* y la percepción constituyera solamente un "pensar confuso", toda concordancia de la estructura de conocimiento con su objeto tendría que apoyarse únicamente en una "armonía preestablecida". Entonces no habría una relación directa entre objeto y conciencia porque no habría una reacción directa de la conciencia a sus determinaciones; pero si existe legítimamente una relación psicofísica fundamental, el factor sensación de la percepción, es decir, el factor empírico propiamente dicho del conocimiento del objeto, asciende a una instancia autónoma, irreductible, más allá de la cual no puede ir ningún conocimiento *a priori*. La representación del objeto concreto se compone entonces de los factores de conocimiento heterogéneos que se completan y rectifican mutuamente.

De antiguo se concibió la sensación como un ser-afectado por el objeto, concepción que tiene en su favor el testimonio de la conciencia natural. Pero ontológicamente sólo es posible si, además de la relación fundamental categorial, existe aún una relación fundamental psicofísica, es decir, si, además de la reactividad indirecta efectuada por medio de categorías generales y que sólo proporciona a la conciencia caracteres generales objetos, es propio del sujeto otro modo de reacción directa, no proporcionada por medio de principios, que represente los caracteres peculiares de los distintos objetos en estricta unicidad e individualidad. Aun cuando tampoco pueda constituir una

explicación propiamente filosófica de este modo de reacción, por lo menos sí indudablemente de una formulación de aquello que, como hecho existe en ella. La ontología puede arriesgarse a dar un paso más en este sentido sin abandonar el terreno admitido por la crítica.

El conocimiento es también un modo del ser, puesto que la conciencia es un existente y está inserta en la esfera total de lo existente. Por consiguiente, las condiciones del conocimiento tienen que estar incorporadas de algún modo al sistema de las condiciones del ser. Ahora bien, como la esfera de ser es en todo aspecto la vasta y supraordinada, la unión legal de conciencia y ser tiene que ostentar ante todo el carácter de dependencia o condicionamiento del conocimiento por el ser, es decir, que el conocimiento, también en sus estructuras especiales y resultados conscientes tiene que estar condicionado absolutamente por lo existente y sus procesos, y todo transporte de lo existente en cierto ámbito tiene que constituir también de algún modo un transporte en el sujeto cognoscente. No es necesario que cada uno de ellos sea consciente ni todos pueden tener igualmente el carácter de conocimiento; pero cuanto más completa sea esta relación funcional, y cuanto mayor su ámbito en lo existente, tanto más perfecto será el sistema de relaciones del sujeto, tanto más existente estará representado en él y en definitiva tanto más será conocido también por reacción directa. Pero esto significa nada menos que las estructuras de conocimiento así producidas (directamente reactivas) —por limitadas y subjetivas que sean— deben tener empero una relación estrictamente legal, funcional, con las estructuras de ser, es decir, ser "verdaderas" en un sentido totalmente determinado. Las cualidades sensoriales no necesitan ser "semejantes" a las cualidades del objeto, como cree el realismo ingenuo, no necesitan "copiarlo" en la acepción estricta de la palabra, pero sí tienen que reproducirlo de algún modo —como si dijéramos en un lenguaje determinado—, o representarlo.

No por eso necesita en modo alguno ser cognoscible cómo esta representación se produce, cómo funciona propiamente la dependencia funcional, puesto que de hecho el *modus dependendi* no constituye diferencia alguna en el fenómeno de la dependencia misma. Por consiguiente, el concepto de "afección" puede sostenerse también con cierta restricción, aun en el caso de que sólo imperfectamente exprese en la sensación la situación real gnoseológica. Aunque en este caso no nos hallemos ante la simple "influencia" de las cosas en la conciencia, en la reactividad del sujeto está contenido al fin y al cabo

un factor que sólo puede entenderse como influencia, mejor dicho, como determinación, bien que "transcausal". En esto estriba precisamente la diferencia de lo específicamente aposteriórico con respecto al conocimiento *a priori*.

Por consiguiente, se elimina aquí en un doble aspecto la "subjetividad" de la perfección y el argumento escéptico unido a ella. Éste no es obligatorio para la concepción ontológica de la sensación, aun suponiendo que fuera sostenible en sí, puesto que la representación sigue siendo de importancia objetiva por más subjetiva que sea. Pero tampoco es sostenible en la conexión ontológica ni siquiera en el caso de que una teoría inmanente lo presentara como obligatorio, puesto que la reacción es y sigue siendo, independientemente de su modo, una relación de dependencia completamente efectiva.

b) El conociminto intuitivo y el simbólico.

En su doctrina de las mónadas, Leibniz señaló el camino que hay que seguir para concebir ontológicamente el fenómeno de la percepción sin menoscabo de los derechos de la psicología. Desde luego, es preciso fijar minuciosamente y observar críticamente los límites dentro de los cuales puede seguírsele, puesto que, por otra parte, es precisamente él, más radicalmente que nadie, quien sostiene el absoluto apriorismo del conocimiento llevándolo al extremo y rechazando toda reactividad directa del sujeto.

Es una antigua proposición la de que toda sensación es verdadera a su manera y la de que la percepción basada en ella está justificada como un "tomar por verdadero" su contenido; pero igualmente antigua es la idea de que no todo es absolutamente verdadero en ella y de que la mera aceptación sólo constituye un punto de arranque y de partida. En la determinación leibniziana de la percepción como "pensar confuso" tal vez puedan impugnarse igualmente los dos elementos integrantes: el "pensar" porque precisamente de él se distingue la percepción; el "confuso" porque para confundir se requiere ya diversos elementos y porque son precisamente los últimos los que están en juego en este caso. Lo que en este caso ejerce una acción perturbadora en las nociones de la representación, es la teoría idealista. Si el objeto representado no existe como espacial, la verdad y no-verdad de la representación sólo pueden consistir en los grados de la distinción; pero si se le deja la significación objetivamente real que tiene también en el sentido de la cosmovisión natural, la verdad y no-verdad de la re-

presentación se distinguen también según que expresen o no realmente algo de lo existente, o realmente den o no fe de un existente. Ahora bien, en este último sentido puede justificarse ontológicamente la tesis de Leibniz de que toda sensación contiene un núcleo de verdad: da fe de un objeto real existente, y ciertamente da un testimonio específico de determinadas cualidades de tal objeto. Y en este caso puede trazarse en contornos generales un límite de la verdad: el testimonio puede ser un verdadero testimonio de realidad y acreditar realmente cualidades reales del objeto, pero no por eso necesita dar una imagen adecuada del objeto; es más aún, ni siquiera necesita reflejar fielmente las cualidades específicas que acredita, como tales cualidades específicas. En efecto, la cualidad de ser como sentida, no necesita ser semejante a la cualidad de cuerpo como existente, antes bien necesita solamente representarla de determinado modo en la conciencia, es decir, ser su representante *. Ahora bien, existiendo una coordinación fija para todo conocimiento sensorial entre la cualidad representativa de la imagen de la representación y la cualidad existente del objeto, coordinación común a todos los sujetos y a toda percepción, sobre esta base es lícito calificar de verdadera la sensación.

La distinción hecha por Leibniz entre "conocimiento intuitivo y simbólico" es apropiada como ninguna otra para esclarecer esta situación real. Si se califica de intuitiva la aprehensión total de todos los elementos integrantes de un objeto, es decir, su representación completa sin abreviaturas ni restricciones, es simbólico todo conocimiento que no pueda seguir la complejidad del objeto y tenga que apelar a abreviaturas, simplificaciones, sucedáneos, en una palabra: a "símbolos". En todos los sectores conocemos símbolos como expediente del conocimiento: los signos algebraicos, los conceptos, las palabras, las fórmulas de toda clase, son símbolos. Por consiguiente, no es que el conocimiento apriórico sea necesariamente intuitivo, sino que sólo son intuitivas en él ciertas averiguaciones primeras. Mirándolo más detenidamente, se ve que hay muy poco conocimiento intuitivo. Sólo las verdades abstractas, universales, pueden contemplarse intuitivamente, por ejemplo ciertas leyes matemáticas. En cambio, el conocimiento concreto de objetos (precisamente por ser concreto) es simbólico en grandes proporciones.

* El autor emplea aquí la expresión "representante" en el sentido corriente de la palabra, aludiendo, no a la representación filosófica, sino a la representación como substitución de una cosa por otra. (*N. del T.*).

Hasta qué punto es simbólico el pensar discursivo y todo cuanto como él tiene estructura lógicamente conceptual, no necesita demostración especial, pues está en la esencia del asunto. La formación de símbolos, es decir, de conceptos, signos, términos técnicos etc., se realiza aquí en parte a la plena luz de la conciencia y puede demostrarse directamente como fenómeno; pero el descubrimiento de que también el conocimiento sensorial contiene un factor simbólico y hasta de que éste tiene sus raíces precisamente en el punto medular más íntimo de su esencia aposteriórica, se debe a Leibniz y ha abierto nuevas perspectivas en esta materia.

Del conocimiento sensible puede decirse con seguridad que en él no se opera una formación consciente de símbolos, antes bien produce la impresión de la máxima inmediatidad e intuitividad. El color, el sonido, el olor, se agitan directamente ante la conciencia como cualidades del objeto. En cambio, el pensamiento científico enseña desde antiguo que no es así, que esas cualidades corresponden al objeto tal como aparece, mas no al objeto como es, antes bien en el último debe corresponderles otra cosa que en modo alguno es semejante a ellas. Para la teoría del conocimiento sigue siendo relativamente indiferente qué sea esta otra cosa; su determinación incumbe a la ciencia de la naturaleza. Sin embargo, también la teoría del conocimiento tiene que contar con el hecho de que las correspondientes cualidades del objeto no pueden obtenerse a base del conocimiento sensorial, puesto que si bien es verdad que éste es "objetivo" y las cualidades que ostenta lo son de una estructura de conocimiento objetiva, la estructura de conocimiento mismo no es el objeto existente.

Por consiguiente, lo único que la teoría del conocimiento pueda aceptar con seguridad es que hay una correspondencia entre la cualidad dada en los sentidos y la índole ontológicamente real del objeto. Pero esto significa que el testimonio de los sentidos puede ser también verdadero aun sin ser semejante a lo existente de que da fe. No es precisamente lo existente mismo ni una parte de él, sino sólo la representación que lo sustituye en una estructura de conocimiento, su representación, su símbolo — a la manera como también la palabra no es semejante a la idea y, no obstante, la representa como símbolo suyo.

El hecho de que no exista en este caso una formación consciente de símbolos (como en la formación de conceptos), nada implica contra esta situación del problema. La consecuencia de un funcionamiento inconsciente correspondiente a ella, no contiene nada absurdo en sí. También las categorías de conocimiento suelen funcionar de

modo no consciente, y el hacerlas conscientes es una misión que incumbe luego a la teoría. Pero en el caso del conocimiento sensorial, lo inconsciente del funcionamiento de la representación substitutiva corresponde con especial exactitud a la situación real, puesto que es propio de la esencia de la relación psicofísica fundamental el hecho de que la "determinación" o "reacción" que en este caso se produce, sea transcausal y pertenezca a un estrato de profundidad absolutamente irracional que constituye la unidad del ente psicofísico.

c) *Los sentidos como sistema cerrado de símbolos.*

Un sistema de símbolos puede ser totalmente contingente con respecto a lo simbolizado en él, es decir no sólo perfectamente desemejante, sino también francamente extraño a su esencia y por ende "no-verdadero" Lo único esencial es que las determinaciones existentes por él representadas, puedan ser distinguidas de algún modo gracias a él y "expuesto" su relación mutua. Es evidente que esta posibilidad no depende del grado de homogeneidad entre el símbolo y lo simbolizado; de lo contrario, por ejemplo, dada la total heterogeneidad entre la palabra y el pensamiento, sería completamente imposible expresar verbalmente lo pensado. Es más aún, más bien podría afirmarse lo contrario: cuanto más contingente y heterogéneo, y, por consiguiente, cuanto más "no-verdadero", sea el símbolo por su materia con respecto a lo simbolizado, tanto más adecuadamente, y por ende verdaderamente, puede representar los caracteres de lo último, puesto que cuanto más indiferente o irrelacionada esté su materia con estos caracteres, tanto menos resistencia ofrecerá a la representación de los mismos en ella. Dentro de semejantes sistemas de símbolos, el más insignificante recoveco de lo existente representado puede tener su expresión de carácter típico, algo así como en un lenguaje. Pero esto significa que todo lo expresado en él puede ser perfectamente verdadero en el sentido de un lenguaje de signos inequívoco, sin que por eso sea semejante al objeto. Su verdad consistiría simplemente en que la coordinación entre el símbolo y lo simbolizado fuera inequívoca.

Es evidente que en el caso del conocimiento sensorial tiene que haber una garantía ontológica de que hay esa coordinación inequívoca, y ciertamente para todas las operaciones de conversión de la representación que aquí tiene lugar. Dicho con otras palabras: la reacción de la conciencia sensible a las determinaciones del objeto que interesan, tiene que estar sometida a una ley de conversión totalmente

fija, idéntica para todos los casos. Debe tener un módulo de continua identidad ontológica, que esté firmemente anclado en la esfera de ser supraordinada y vasta. Este requisito es el mínimum ontológico que se exige en el problema de la sensación. Ese módulo de conversión positivo, idéntico, tiene que estar comprendido de algún modo en la relación fundamental psicofísica; si no puede descubrirse, es porque se halla en su estrato de profundidad irracional. Y ciertamente tiene que ser distinto para cada uno de los cinco sentidos y asimismo para todo otro tipo de sentido que pueda descubrirse psicológicamente, puesto que todo sentido se forma notoriamente su propio sistema de símbolos completamente cerrado en sí.

De la desemejanza entre símbolo y ser se seguía la indiferencia del ser con respecto a la clase de símbolo. El mismo existente puede expresarse por diferentes sistemas de símbolos, lo mismo que una idea en diferentes lenguajes, es decir, puede ser representado de modo diferente por diferentes sentidos (con la sola condición de que éstos se refieran a las mismas determinaciones reales), como si dijéramos en distintas materias sensoriales. De ahí se desprende que dentro de ciertos límites cabe aún que los sistemas de símbolos sean intercambiables. Los límites de este intercambio están determinados por la relación de los muy distintos sectores de lo real que corresponden a cada uno de los sentidos. La forma espacial y estructura de las cosas puede ser transmitida por sensaciones lo mismo tactiles que visuales. Por lo regular, lo es por ambas, de suerte que los dos sistemas se completan. Pero también los ciegos y los paralíticos que no tienen impresiones comunes sobre la figura espacial de las cosas, pueden entenderse sobre ellas. Desde luego, este ejemplo no puede generalizarse, puesto que en general no coinciden las esferas de sensación de los distintos sentidos en el objeto: Lo visible sólo en parte coincide con lo tangible (por ejemplo, el color no ofrece esta coincidencia) y menos aún con lo perceptible por el oído, el olfato, etc.; pero la importancia del ejemplo se mantiene, puesto que también en el caso de pérdida de un sentido, los demás sentidos pueden asumir parcialmente su función. Y aunque de esto no se desprende que sectores sensoriales enteros sean intercambiables con cualesquiera otros, sí se desprende que ellos, con toda la materia de su modo de representación, se muestran indiferentes a las representadas cualidades del objeto como tales, es decir, que de hecho sólo proporcionan conocimiento simbólico.

d) Adaptación fija y adaptación libre de sistemas de símbolos.

Hasta ahora sólo hemos puesto de manifiesto aquel lado del conocimiento sensorial desde el cual se parece al conocimiento conceptual, al pensamiento y a la *ratio*. También éste se mueve en símbolos: los mismos conceptos son símbolos de lo existente, y cabría añadir que el conocimiento sensorial es tan "proyectivo" como la formación de conceptos en cuanto ésta se endereza al objeto ónticamente real. La coordinación idéntica que permite un módulo idéntico continuo, constituye de hecho en este caso una base relacional de la proyección. La diferencia, por el contrario, estriba en algo completamente diferente.

Es evidente que la índole de la formación de símbolos es totalmente diferente en lo sensible y en lo conceptual. E igualmente evidente es la diferencia en la dirección de la proyección. Apuntan al ser en dirección divergente, y en cierto sentido aun en dirección opuesta: una clase apunta a lo referente a los principios, a lo legal, universal, necesario; la otra, a lo particular, singular, contingente, existente. En la autonomía de la segunda dirección tiene su justificación la base sensualista de toda empiria. El hecho de que exista la posibilidad de abordar, y luego de "elaborar", datos sensibles, con el juicio, el concepto y la visión de conjunto racional, sólo puede fundarse en la indiferencia de los dos sistemas de símbolos —el sensible y el conceptual— con respecto al ser en ellos representado, puesto que la elaboración no significa otra cosa que la traslación o, por decirlo así, la traducción desde el sistema de signos sensible al conceptual-científico, gozando de preferencia el último por ser el más vasto y por ser unitario para mayores complejos de ser.

Mas en este caso existe todavía otra diferencia de mucho mayor peso ontológicamente. La sensación se halla reducida a unos pocos tipos de sistemas de símbolos, muy limitados, que no puede ampliar ni modificar a voluntad. Está adaptada de modo totalmente fijo a determinados caracteres de ser, y no puede adaptarse más. Desde luego, la ciencia de la naturaleza enseña que los sectores de esos caracteres de ser a que se adapta la sensación son solamente muy limitados. Por ejemplo, son solamente fracciones relativamente pequeñas de la escala de vibraciones aquellas a las cuales corresponden sensaciones de color, calor, sonido y tacto. En este punto, la conciencia pensadora, juzgadora y combinadora es superior a la sensible. Tiene cierta libertad de movimientos frente a los caracteres de ser existentes, liber-

tad que se funda en una más libre capacidad de adaptación. Bien es verdad que el pensamiento también está siempre colocado con vistas a determinados lados del objeto y por ende adaptado también a ellos, y el pensamiento del hombre individual tampoco puede infringir simplemente estas adaptaciones generales; pero siempre puede ir más allá de ellas y encontrar en el objeto nuevas superficies abordables por el pensamiento. La concepción matemática de la naturaleza de nuestros días no puede ser abandonada a voluntad; pero cabe perfectamente la posibilidad de que, presuponiéndola y yendo más allá de ella, se proyecten sistemas de conceptos en los cuales se perfilen caracteres de ser no-matemáticos. El talento especulativo individual no puede inventar ni destruir sistemas enteros de símbolos, pero en el conjunto de la unidad de conocimiento intersubjetiva, el pensamiento inventa muy bien sistemas semejantes, y tal vez los aniquile también. De esta suerte se halla en condiciones, por lo menos en principio, de adaptarse al ser libre en movilidad y con conciencia del objetivo, y de encauzar hacia nuevos lados del objeto los vehículos de la inteligencia, sus abreviaturas, signos, sistemas de conceptos y terminología. Si se considera que el objeto como tal es de contenido inagotable y encierra siempre un residuo infinito de desconocido que el sujeto siente que debe conocer, la importancia de esta capacidad de adaptación es fundamental para el progreso del conocimiento.

Un avance del conocimiento con conciencia de sus fines y realizándolos, y por consiguiente toda la teleología de sus métodos, sólo son posibles a condición de que la conciencia cognoscente se adapte cada vez más activamente al ser, puesto que el ser no se adapta a ella. El ser es indiferente a la conciencia, pero la conciencia no es indiferente al ser, sino que se interesa por él. Por consiguiente, la adaptación sólo puede serlo de la conciencia. Pero como en el conocimiento sensorial la formación de símbolos es inconsciente y se halla firmemente supeditada a ciertos sistemas, sólo el conocimiento pensante puede llevar a cabo la adaptación. Puede crearse deliberadamente sus vehículos, signos y conceptos, a medida que vayan surgiendo los problemas; de ahí que puede proceder con conciencia de sus fines con respecto al objeto.

Por consiguiente, el conocimiento sensorial es una representación por símbolos firme, subjetivamente supeditada y por ende estática; el pensamiento es una formación de símbolos laxa, subjetivamente libre y por ende objetivamente capaz de adaptación y conciente de sus fines. Frente a la ventaja de la capacidad de adaptación del pensamien-

to, los sentidos tienen otra ventaja: su módulo es firmemente inequívoco y gracias a su constante identidad adquiere el carácter de factor trascendentemente apriórico, es decir, de un *prius* de la sensibilidad como tal. En eso se apoya la certidumbre del conocimiento sensorial que ni siquiera el pensamiento puede ya impugnar, ni el pensamiento aprióricamente puro ni el empírico. El testimonio de los sentidos no puede descartarse ni negarse, siempre es verdadero a su manera. Lo único que cabe es interpretarlo. Pero mediante la interpretación, mediante la conversión a conceptos y sistemas de símbolos móviles en general —y también la ciencia consiste en semejante conversión— es como se suprime la certidumbre. En efecto, la desventaja del pensamiento con respecto a los sentidos es que sus determinaciones son perplejas y nunca constituyen más que ensayos; sólo en conjuntos más amplios vuelven a adquirir solidez. Esta relativa incertidumbre es el reverso de aquella ventaja de la capacidad de adaptación, puesto que de la movilidad de la formación de símbolos depende que en este caso no pueda haber una coordinación inequívoca e idéntica de los símbolos a los correspondientes caracteres del ser. Pero los símbolos sólo son vehículos seguros en la medida en que en sus sistemas haya coordinación firme. Y cuando la conciencia tiene la libertad de rebajar y trasladar esta coordinación no puede existir, naturalmente, una seguridad de la representación. Ésta sólo puede surgir de nuevo en la incorporación a conjuntos más amplios, relativamente fijos. De ahí que el pensamiento carezca del carácter de ser-dado. Su libertad es inestable, inquieta, siempre a la búsqueda, y ni siquiera la ciencia pierde jamás la marca de lo hipotético. En cambio, el conocimiento sensorial contiene el núcleo de contenido peculiar inmediatamente dado: la conciencia de la efectividad del objeto. Esta ventaja es lo que lo hace insustituíble a pesar de su limitación y obliga al pensamiento a apoyarse constantemente en él.

Como hemos mostrado varias veces, la antítesis de pensamiento y sensibilidad no coincide con la que existe entre lo apriórico y lo aposteriórico. Ello no obstante, el punto saliente en toda formación de símbolos (formación de conceptos) de movimiento libre es un factor totalmente apriórico, y, asimismo, lo específicamente empírico en el lenguaje simbólico bien encajado de los signos, es precisamente aquello que denominamos aposteriórico en el conocimiento de la cosa. Ahora bien, ya vimos que el conocimiento apriórico se apoyaba en una relación fundamental categorial, y el aposteriórico en una psicofísica. Parcialmente racional, inteligible, mostrable, lo es sólo el pri-

mero. Es posible que en esto se apoye en última instancia la diferencia entre símbolos móviles y fijos. El sujeto tiene una conciencia parcial de aquellas categorías que son comunes a él y al objeto; por consiguiente, puede manejarlas dentro de ciertos límites, "aplicarlas" con conciencia de los fines y utilizarlas para la formación de símbolos en los cuales trata de formular lo existente. Pero no puede penetrar en el estrato de profundidad ontológica del ente psicofísico ni dominar las condiciones del lenguaje de signos de los sentidos, que tiene sus raíces en aquel estrato. De ahí su impotencia frente al ser-dado sensible; pero de ahí también la competencia fundamentalmente diferente, que se completa recíprocamente, de ambas instancias de conocimiento, y asimismo la función propiamente complementaria de ambas relaciones fundamentales: mediante la relación categorial fundamental comprendemos la existencia, pero no la sabemos, mientras que mediante la relación fundamental psicofísica sabemos la existencia, pero no la comprendemos.

Capítulo LIII

LO SENSIBLE DADO

a) *Lo equívoco de lo dado.*

Pocos conceptos filosóficos fundamentales se han discutido tan insistentemente como el de lo dado. Los equívocos más graves provienen en este caso de confundir lo dado a la reflexión filosófica como su punto de partida con lo por ella presupuesto, con lo que se da en general al conocimiento. Son dos problemas completamente diferentes. Del primero hemos tratado ya en capítulo aparte (cap. IV c); del segundo vamos a tratar ahora, pero solamente a condición de que provenga del testimonio de los sentidos, pues tampoco esto es en modo alguno evidente; también hay otros datos de conocimiento generales que no son los sensibles. Todo contenido de intuición, aun el apriórico, ostenta el carácter de ser-dado. Una formulación exacta del ser-dado sensible sólo es posible distinguiéndola del modo más riguroso de cualquier otro ser-dado.

Si se considera que el sentido general del conocimiento consiste en no ser una invención o producción, sino una aprehensión de aquello que de todos modos existe independientemente de él, parece que en cierto sentido todo contenido de conocimiento positivo ostenta el carácter de ser-dado. Precisamente las determinaciones de un objeto existente, si son aprehendidas por sujeto, tienen que ofrecérsele necesariamente de algún modo. En ese sentido, también el contenido de pensamiento, si no es vaga fantasía, tiene que ser dado, lo mismo si se trata de objetos reales que de objetos ideales. En este sentido lato lo dado se distingue solamente de lo entendido, de aquello a que se tiende, pero que no puede ser hecho presente.

Es evidente que el contenido del producto sensorial se da en un

sentido diferente y más estricto que una proposición matemática. En ésta, lo dado es solamente el ser ideal; en cambio, en aquél es también la positiva realidad del objeto. La "certidumbre de que" de la realidad ontológica distingue de modo fundamental ambos casos. El testimonio de los sentidos se refiere a la realidad concreta de una cosa particular determinada; la intuición apriórica, solamente a un esquema general de objetos posibles. Por consiguiente, en todo conocimiento de verdaderos objetos, el ser-dado de lo real como tal, es asunto de los sentidos, directa o indirectamente, y precisamente ese modo de ser-dado constituye el factor específicamente aposteriórico del conocimiento. El testimonio de los sentidos es la instancia dadora del genuino y cabal ser-dado de la realidad.

b) Diferencia entre lo dado y lo existente.

Pero esta proposición está expuesta igualmente a equívocos y por consiguiente debe tomarse con precauciones. Porque el testimonio de los sentidos es testimonio de realidad, se cree fácilmente que el dato sensible debe equipararse a la realidad, y que lo real no es otra cosa que lo dado. Kant dió pábulo a este error al definir lo real como aquello que coincide con las condiciones materiales del conocimiento (es decir, con el testimonio de los sentidos). Si así fuera, todo esfuerzo científico por conocer lo real resultaría en vano. Para asir lo real, lo único que entonces se necesitaría, sería atenerse al testimonio de los sentidos.

De hecho, lo real en modo alguno es lo primero y directo que se ofrece a la conciencia sensible, antes bien debe denominarse lo último y más elevado a cuya aprehensión se endereza toda labor de conocimiento, sin que jamás quede agotado en toda su plenitud. La realidad es infinitamente más rica que la extensión de lo sensiblemente dado. Lo sensiblemente dado, siendo siempre testimonio de realidad, no es la plena realidad misma, ni un testimonio plenamente válido de ella, sino que también por su contenido corresponde siempre a un reducido sector de ella. Lo "real" en sentido estricto, ontológico, siempre es solamente el pleno ser concreto del objeto, que es totalmente indiferente al hecho de que sea dado y a la medida en que lo sea, y hasta a si de algún modo es aprehendido. Lo real como tal es siempre existente y constituye, en consecuencia, un objeto de posible conocimiento; pero lo existente como tal no es lo dado, y el ser-existente no es el ser-dado.

El modo de ser de la realidad no es un modo de conocimiento. No significa un ser para un sujeto, sino precisamente un ser en sí independiente de éste. El sujeto lo concibe siempre como tal, aun en el caso de que realmente aprehenda una fracción de él. El ser-aprehendido no anula precisamente la independencia del ser en-sí. De ahí que el ser-dado nunca pueda ser más que un aspecto de lo real, sin el cual éste existe también de por sí; pero nunca puede ser lo real mismo. Aristóteles tenía doble razón, lo mismo ontológica que gnoseológicamente, cuando calificaba lo real de consumación (entelequia); lo real no es el díctico τόδε τι, sino el σύνολον de todas las determinaciones y es a la vez la intención última de todo conocimiento de objetos.

En este punto constituye una funesta fuente de errores la disposición tradicional de las fases de modalidad, que considera la necesidad como fase la más elevada y, frente a ella, la realidad como fase inferior. Eso sólo es exacto dentro de la metodología de las ciencias de leyes, para las cuales la intelección de por qué algo tiene que ser tal como es, tiene realmente mayor importancia que la mera intelección de que así es. Mas, en primer lugar, ciencia de leyes no es lo mismo que conocimiento en general, y, en segundo lugar, tampoco el conocimiento es el punto de mira último y decisivo para las fases de ser del objeto. El conocimiento de objetos tiende a volver siempre en definitiva a lo plenamente concreto, de lo cual parte sin duda el testimonio de los sentidos, aunque dista mucho de agotarlo, y, en efecto, también ontológicamente lo real presupone ya y encierra en sí la necesidad. Es evidente que lo que no es necesario, puede ser también irreal; pero corresponde a la esencia ontológica de la realidad que algo no puede ser irreal al mismo tiempo. Poder ser y no ser al mismo tiempo, es el sentido lógico de la posibilidad. Lo que eleva a la realidad por encima de la posibilidad, es un modo de ser que, por decirlo así, fija su contenido en el ser, lo obliga a ser real, es un no-poder-ser-irreal. Esto es únicamente la necesidad positiva, puesto que no poder ser irreal, significa ser necesario. Por consiguiente, la necesidad comprende ontológicamente tanto la posibilidad como la necesidad, siendo, pues, la fase de ser más elevada aun con respecto a la última [1].

Todo conocimiento de ser tiene la tendencia a ser pleno conocimiento de la realidad. Si el testimonio de los sentidos fuera pleno co-

[1] Para demostrarlo concretamente no hay otro medio que el análisis modal; como éste no puede hacerse en el presente estudio, remitiré a la correspondiente investigación del autor: "Möglickheit und Wirklichkeit", 1949, caps. XVIII-XXV.

nocimiento de realidad, lo sensiblemente dado sería al propio tiempo lo real. Y no es así por muchas razones. Lo que la conciencia ingenua acepta como dado, dista mucho de ser mero testimonio de los sentidos; con ello están entretejidos diversos elementos de conocimiento apriórico que no es posible separar. La mayor parte de las categorías del conocimiento están contenidas ya en él, puesto que, como enseña el análisis más sencillo, son ellas lo que reune en la unidad de los objetos, por ejemplo: de las "cosas", los datos de los sentidos heterogéneos entre sí. Pero tampoco ese entretejido y acoplado categorial es lo real, sino sólo por su contenido un sector de él. Y todo afán científico es un tender del conocimiento más allá de ese punto de partida hacia una más plena aprehensión de la realidad. También el conocimiento de leyes es un rodeo para llegar a ésta. La ingenua objetividad atribuída a las cosas, es un aspecto parcial, prácticamente condicionado, de lo real, aspecto que, aun siendo relativamente constante como base para la conciencia y aun subsistiendo en el caso de que se haya descubierto tiempo ha su condicionamiento y limitación, no coincide empero con el objetivo final del conocimiento, puesto que en este caso el conocimiento se halla realmente ante un problema infinito cuyo solución nunca puede encontrar más que aproximadamente.

Por consiguiente, si ni siquiera la plenitud de lo ingenuo-concreto dado puede equipararse a lo real, menos aún puede decirse eso del ser-dado meramente sensible, que solamente arroja los últimos elementos aposterióricos de aquélla y tampoco agota en modo alguno el carácter de cosa concreta. Sin embargo, tiene un sentido perfectamente determinado, indiscutible, el calificar el testimonio de los sentidos como tal de dado en sentido estricto. En él, la conciencia está unida directamente al objeto real; en él se da directamente el objeto a la conciencia, mientras que la intuición apriórica sólo aprehende en general lo válido para los objetos, o sea, sólo indirectamente lo que corresponde al objeto real. Esto se expresa innegablemente en el hecho de que los datos de los sentidos se refieran directamente al objeto individual en su singularidad espaciotemporal y no sean válidos más que para él. Al conocimiento individual, su carácter de ser-dado no le proviene de los elementos aprióricos que contiene, sino totalmente de los aposterióricos, que en definitiva son los datos de los sentidos. De ahí que ser-dado en sentido estricto lo sea solamente el ser-dado sensiblemente. Lo único que no debe hacerse es equipararlo a la realidad. El ser-dado es solamente un indicio de realidad ontológica. El conocimiento de

los sentidos es un testimonio de la realidad, pero no un conocimiento de la realidad suficiente por su contenido.

c) *La materia sensible del conocimiento de objetos.*

En este sentido, sigue siendo también verdadero lo que la gnoseología anterior postula sobre los datos de los sentidos; que constituyen una especie de materia del conocimiento de objetos. No porque en ellos se contengan formaciones, sino porque las formaciones que hay en ellos son de una clase más baja comparándolas con las unidades más complejas del conocimiento de objetos, por ejemplo: con la representación de la cosa concreta, que para la conciencia sigue siendo constante a pesar de que cambien las impresiones de los sentidos. Ahora bien, aunque toda forma más baja sea materia con respecto a la más elevada, la serie de las fases de formación es limitada —por lo menos dentro del conocimiento— y los datos de los sentidos constituyen, con respecto a la aprehensión de objetos, la fase más primordial, más baja, no susceptible de mayor análisis.

No cabe la menor duda de que esta materia se configura en estructuras más elevadas de acuerdo con categorías (sean las de la percepción, las de la intuición o las del pensamiento), y puede considerarse como patrimonio común de la teoría del conocimiento la noción de que en esas formaciones se formen —lo mismo da que conciente o inconcientemente— las representaciones concretas propiamente dichas de los objetos; sin embargo, lo que requiere mayor cautela al aceptarlo así, son las particulares calificaciones sistemáticas que se han dado a esta relación fundamental. En todo caso, hay que descartar todos los subjetivismos tradicionales, todas las interpretaciones de las formas como conceptos, juicios, concepciones o ideas, puesto que es indudable que en la edificación de la hechura de conocimiento objetivo tienen una estructura que ante todo es puramente objetiva, del mismo modo que la materia del testimonio de los sentidos ostenta un carácter absolutamente objetivo.

Por eso es también por lo que una teoría del "acto dador" nunca puede explicar el fenómeno del ser-dado — del sensible tan poco como de cualquier ser-dado secundario y complejo. Aun sin entender directamente el acto como acto del sujeto, sigue siendo característica para él su inmanencia; no proviene del objeto trascendente y, por consiguiente, no puede transmitir ninguna determinación de objeto existente, sino solamente una determinación de estructura inmanente, a

menos que se demostrara que no hay otro objeto que el inmanente. Pero todas las demostraciones de esa clase son subrepciones que colocan la postura antes que el problema, escamoteando así el problema del conocimiento propiamente dicho.

Con rigor gnoseológico, el problema del ser-dado estricto tiene que plantearse siempre en estos términos: ¿cómo puede el sujeto saber del objeto si éste no le es dado también materialmente de algún modo, y dado precisamente en sentido trascendente, "desde fuera", es decir, desde el objeto existente en sí? Y además: ¿cómo puede serle dado materialmente si en relación de conocimiento misma sigue siendo trascendente sin que en modo alguno se torne inmanente? ¿No es necesario que de algún modo se manifiesten la trascendencia o bien el ser-dado mismo? (Cf. cap. VI. b. 4.). Lo primero significaría eludir de modo idealista el problema del conocimiento propiamente dicho, lo último equivaldría a rechazar escépticamente el fenómeno del conocimiento aposteriórico.

Una verdadera solución de esta aporía no puede proporcionarla el tratamiento ontológico más que cualquier otra teoría; lo que sí puede hacer, es formular la situación real de suerte que en ella se tenga en cuenta la entraña metafísica del problema del conocimiento, sin que se rebaje a apariencia la trascendencia del objeto ni el ser-dado material de sus determinaciones transmitidas por los sentidos. Es lo que se expresa mediante el "sentido ontológico de la sensación" que antes hemos expuesto. Si la sensación, a pesar de su irracionalidad psicofísica, se funda empero en una relación fundamental existente entre las cualidades del objeto y las de la representación sensible, y esta relación fundamental tiene su módulo de conversión idéntico para cada uno de los sentidos, existe, a pesar de toda presunta desemejanza entre cualidad de ser y cualidad sensorial, una reacción directa, y cierta en virtud de una realidad estricta, de la conciencia sensible a las determinaciones del objeto que están en cuestión, y la materia sensible del conocimiento de objetos se apoya en una firme dependencia de ellas, aunque profundamente irracional. Cómo haya que pensar esta dependencia, sigue siendo un eterno enigma que sólo se torna más oscuro apelando a teorías como la de la acción recíproca o la del paralelismo. Precisamente el dialelismo psicofísico de la relación es obligado y no puede eludirse teniendo en cuenta el contenido que nos ofrecen los problemas; pero su formulación tiene que abstenerse de toda interpretación mecanicista, psicologista o de cualquier otra clase de positivismo.

De este modo, el ser-dado material en el conocimiento de objetos, no es apariencia, pero tampoco lo es la trascendencia de aquello que en ese ser-dado se ofrece a la conciencia, antes bien el objeto transcendente es "dado" a la conciencia sensible exactamente en la misma medida en que sus cualidades están representadas en la estructura de conocimiento por cualidades representativas que de modo inequívoco estén coordinadas con aquéllos. Este sentido del ser-dado material constituye la contrapartida del conocimiento apriórico que sin ella seguiría siendo solamente conocimiento de leyes y nunca podría llegar a la certidumbre concreta de los objetos reales.

Capítulo LIV

LA IDENTIDAD TRASCENDENTE EN LA PERCEPCIÓN

a) *Universalidad de las cualidades sensibles.*

Ahora bien, colocándose a cierta distancia de la índole peculiar del testimonio de los sentidos, de su modo de ser-dado, de su simbólica fija, etc., se impone en seguida de nuevo su posición paralela funcional con respecto a la aprioridad trascendente. A pesar de todo lo dicho, no nos desprendemos de la idea de que también en este caso existe una relación de identidad, puesto que al fin y a la postre también la percepción es aprehender, copia, representación, es decir, analogía, y la analogía incluye ya la identidad parcial.

Esto se tuvo demasiado poco en cuenta al examinar la relación fundamental psicofísica. Bien es verdad que nos condujo a un "idéntico" ignoto en que se supone un "análogo a la relación fundamental categorial" (cap. LI. c.), y, por otra parte, resulta una "ley idéntica de conversión" o bien el "módulo constantemente idéntico" que, como "prius de sensibilidad", constituye en todo caso un factor apriórico trascendente; pero las últimas formulaciones afectan a otra clase de identidad que sólo entra en juego en la dimensión intersubjetiva, no en la que hay entre sujeto y objeto. Ni siquiera se ha dado el primer paso para formular un verdadero "análogo" a la identidad de las categorías. La cuestión es: ¿cómo habría de dar este paso? ¿con qué dificultades habría de calcular?

Penetramos así en un laberinto de cuestiones.

En primer lugar: si también en este caso ha de dominar la identidad trascendente, ¿no tendría que ser entonces la identidad sustancialmente la de las legalidades? ¿Y no se extendería entonces sencillamente la relación fundamental categorial al conocimiento aposte-

riórico incorporándolo al apriórico? Y además, ¿no tendría que convertirse entonces el conocimiento aposteriórico en aprehender de un universal? Esto significaría que perdería su carácter específico de singularidad y unicidad unido a la presencia del objeto individual.

Ahora bien, lo último es evidentemente imposible. Estaría en contradicción con el fenómeno, puesto que la percepción es testimonio singular específico del objeto singular (del caso), sin conciencia de lo común con otros casos. Asimismo, la contingencia y el testimonio de realidad serían incomprensibles en este caso, puesto que en la intelección general se hallan reunidos sin distinción casos reales e irreales. Y de esta suerte no tendríamos un testimonio específico de la existencia y peculiar determinación del objeto singular. El conocimiento volvería a ser monísticamente procedente de un solo "linaje". Y, sin embargo, hay en el fenómeno algo que puede corresponder a eso. En el testimonio de los sentidos hay también algo universal. "Rojo" es siempre lo mismo, objetiva y subjetivamente idéntico: en todas las cosas rojas y para todos los sujetos que las ven. "Rojo" es, pues, universal, a pesar de su diferenciación de intensidades y matices, puesto que toda diferencia y todo matiz es a su vez igualmente universal. Lo mismo ocurre con "cis", "agrio", "fresco", "duro". No hay una sola cualidad sensible que sea individual en sí; todas son universales. Así se vió ya desde la Antigüedad, así Aristóteles (ἡ δὲ αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστιν, Anal. post. 100b.), y también Hegel en la "Fenomenología".

Por consiguiente, es falso que la individualidad de lo percibido se funde en la individualización de los elementos de los sentidos. Pero la cuestión está en saber cómo se concilia esto con lo característico del conocimiento aposteriórico de que éste como tal es precisamente conocimiento del caso singular como tal. ¿No hay aquí una contradicción? ¿O bien nos hallamos ante una confluencia de universalidad e individualidad en dos sentidos distintos? En el último caso habría que preguntar: ¿cómo se unen en una misma instancia de conocomiento la legalidad y la universalidad con la contingencia y la individualidad?

b) Los elementos y su constelación en la percepción.

Empezando con lo último: la legalidad y la universalidad de un conocimiento no es todavía necesariamente conocimiento de una legalidad y universalidad (conocimiento de leyes). Pero sólo un cono-

comiento así ostentaría el carácter de conocimiento apriórico. El conocimiento aposteriórico puede ser legalidad sin ser conocimiento de leyes. En efecto, su contenido puede ser de hecho universal (en los elementos) sin que por eso sea él mismo conocimiento de un universal. En el conocimiento apriórico, lo universal y legal se conoce como tal; se anticipa para una serie ilimitada de objetos, y ciertamente con la conciencia de que esa serie es ilimitada. Lógicamente se formula esto en la fórmula del juicio universal (juicios a y e) característica del conocimiento apriórico. En este caso, lo universal, o mejor dicho: la universalidad, es objeto del conocimiento. La intelección es intelección de la necesidad.

En cambio, en el conocimiento aposteriórico no se conoce la universalidad de la conveniencia (que P convenga a todos los S o siquiera a muchos). La posibilidad de que la cualidad conocida P sea efectivamente común a todos los hechos de cierto grupo o a muchos de ellos, no desempeña papel alguno en esta clase de conocimiento. Eso sólo se observa cuando el mismo rasgo P reaparece en otros casos, o bien falta en casos semejantes, es decir, cuando ya se han dado los otros casos y por cierto que también *a posteriori*. Por lo tanto, aunque se conozca un universal, no se conoce "como" universal, sino como individual, es decir solamente como existente en el caso dado.

Por lo tanto, lo objetivamente universal es en este caso la determinación precisamente de un individual, único. Y sólo esa determinación sobrentiende la conciencia que percibe. Bien es verdad que la homogeneidad con la determinación de otros casos existe y hasta figura —como puede verse por otras razones— entre las condiciones de la posibilidad de la percepción sensorial, puesto que los sistemas de símbolos de la sensibilidad son limitados, "parcos", rígidos, sin capacidad de adaptación, no inventan nuevas cualidades y modos de reacción para cada caso, y únicamente en ese sentido son universales las cualidades rojo, verde, dulce, agrio; pero esta condición de la percepción no está representada como tal en la conciencia que percibe, sino que permanece latente tras ella y no se hace patente. Sólo la pone de manifiesto la conciencia que compara, pero ésta no es ya la conciencia que percibe.

Concuerda con esto el hecho psicológico de que esta universalidad sólo afecta a los elementos de la percepción, sólo a las distintas cualidades sensibles. Pero éstas, como tales —es decir, en su atonomía— permanecen precisamente por debajo del umbral de la conciencia, y sólo la teoría psicológica las hace resaltar mediante un aislamiento ar-

tificial. En cambio, lo único directamente dado son siempre complejos de sensaciones, constelaciones de cualidades diversas en las que se contienen conjuntamente relaciones, efectos de contrastes, condicionamientos mutuos y estructuras complejas. Sólo éstos constituyen el contenido de la percepción propiamente dicha tal como puede encontrarse en la conciencia que percibe.

Pero esas constelaciones ya no son de igual universalidad, ni siquiera de igual homogeneidad. En ellas impera precisamente la máxima diversidad, minuciosamente diferenciada. De hecho son distintas en cada caso, son individuales. Y como sólo ellas son lo directamente dado, es válido el principio de que en lo directamente dado en la percepción, lo que pueda haber de homogéneo es como tal absolutamente secundario.

Y aun en el caso de que luego por comparación se tuviera conciencia de la homogeneidad de lo empíricamente dado, nunca llegaría de este modo a tener el carácter de universalidad y legalidad estrictamente inteligible. Los complejos de percepción que se edifican sobre la universalidad y legalidad de los elementos de sensación, estrictamente reales pero no aprehendidas, son totalmente individuales, singulares, únicos. Y únicamente ellos son "dados" *a posteriori*.

No permanece igualmente latente en la percepción la universalidad subjetiva, la intersubjetividad, la validez para todos los que perciben. El que percibe la sobrentiende maquinalmente; figura en su incondicionado tomar-por-verdadero lo percibido. Cree que lo que él ve, es universalmente visible. En realidad es evidente que precisamente esa validez universal de lo percibido es limitada, y en eso consiste la llamada "relatividad" y "subjetividad" de la percepción, lo cual no impide que la intersubjetividad sea legítima dentro de ciertos límites, y en estos límites está justificada la conciencia de la validez universal.

c) Identidad trascendente indirecta de las constelaciones.

A esta situación real del fenómeno de la percepción corresponde la situación teórica de la relación fundamental psicofísica. Tiene que corresponderle notoriamente, puesto que la última no es más que el desenvolvimiento hipotético de las condiciones en que se apoya el fenómeno, y precisamente sólo podemos penetrar en esas condiciones en la medida en que observemos en el fenómeno la diferenciación de los hechos.

Ahora bien, en este caso existe notoriamente, como ya hicimos ver, una legalidad firme, idéntica, de coordinación entre la índole elemental de la cosa y el elemento de la percepción (por ej., entre un determinado modo de ser de la superficie del cuerpo y el rojo). En esta legalidad se esconde la doble identidad y universalidad: 1º la intersubjetiva para todos los que perciben, y 2º la objetiva, es decir, la correspondencia entre la homogeneidad de las estructuras de las cosas y la homogeneidad de las cualidades sensibles.

Pero la última en modo alguno es "identidad trascendente" en sentido propio, como la que hay por ejemplo entre las categorías del ser y las del conocer. Significa solamente coordinación, correspondencia, representación relación simbólica, mas no analogía, ni semejanza de las estructuras mismas. Lo verdaderamente idéntico no se halla en este caso en la dimensión del acto trascendente (de la relación de conocimiento), sino exclusivamente dentro de las estructuras ónticas de las cosas entre sí, por una parte, y dentro de las cualidades de los sentidos entre sí que reaparecen siempre, por otra. Pero estas dos homogeneidades heterogéneas no están unidas a su vez por identidad —ni siquiera parcial, por ejemplo: por analogía—, sino exclusivamente por esa coordinación, correspondencia, en una palabra: por una relación simbólica, que precisamente cuando llega a su más alta perfección excluye toda homogeneidad.

Por lo tanto, la legalidad de la coordinación tiene como consecuencia una coincidencia continua, transcendente; pero en sí no es tal coincidencia continua. En efecto, la coordinación tiene "como consecuencia" que en la imagen del sujeto surjan constelaciones análogas (parcialmente idénticas) a las del objeto. Ahora bien, en la imagen las constelaciones son de elementos totalmente diferentes que en el objeto. De ahí que de todos modos surja indirectamente una trascendente identidad de estructura en el objeto y en el sujeto; pero la identidad no existe entre los elementos de uno y otro lado, sino exclusivamente en las constelaciones de uno y otro lado como tales.

En consecuencia, puede decirse perfectamente que la identidad se funda indirectamente en el módulo de la conversión, puesto que en él se funda la legalidad de la coordinación que a su vez proporciona la identidad parcial de la constelación del complejo de percepciones con la constelación del complejo de cualidades de la cosa. Pero como el módulo se esconde en el estrato de profundidad irracional que constituye el ente unitario que hay detrás de la dualidad psicofísica, es evidente la consecuencia de que en la relación fundamental psicofísica

se esconde también una identidad parcial que a su vez —de modo análogo a la categorial— tiene sus raíces en una legalidad universal. En este punto, el fenómeno es pródigo en indicaciones. Lo que tiene peso en este caso es, no solamente la universalidad aristotélica de las cualidades sensibles, sino también el hecho de que haya un *apriori* de la percepción: las leyes, aprehendibles independientemente de toda experiencia, de la afinidad, relación complementaria, distancia cualitativa, periodicidad y dimensionalidad de la transformación.

Podría sentirse ahora la tentación de sacar otra conclusión: hasta dónde llegue la aprioridad —y las relaciones fundamentales de los sistemas de símbolos son aprióricas— tienen que llegar la relación fundamental categorial y la identidad parcial de las categorías. Por consiguiente, la relación categorial tendría que descender y extenderse hasta penetrar en el campo de los sentidos, mucho más de lo que cabía prever al examinar el conocimiento apriórico: tendría que atravesar con ciertas legalidades universales el campo de los sentidos, y eso sin menoscabo de la autonomía e individualidad de la percepción. Lo cual no es necesario que sea una inconsecuencia, pues también en este caso la relación fundamental categorial provocaría solamente un conocimiento apriórico: lo *apriori* de la sensibilidad. Precisamente el conocimiento aposteriórico está atravesado hasta sus raíces por el apriórico; no solamente en el sentido de que de hecho esté siempre rebasado ya por síntesis de la intuición, sino más primordialmente aún en el de que también los últimos elementos, artificialmente aislables, ostentan ya en sí mismos rasgos universales que como tales constan ya en la conciencia con anterioridad a toda percepción. Los elementos precisamente son universales, y asimismo sus relaciones elementales; hasta llegar a las constelaciones no tenemos lo individual. Por consiguiente, también en este caso lo individual presupone lo universal.

Desde luego, esa ampliación de la relación fundamental categorial no suprimiría la autonomía del conocimiento aposteriórico. Por más a fondo que se extienda en el campo de los sentidos, quedará siempre un residuo no-apriórico que no se reduce a su legalidad. No importaría que ese residuo fuera mayor o menor; siempre quedaría algo específicamente diferente, un saber de la realidad, de la existencia.

Sin embargo, todo ese racionamiento es falso. Le pasa por alto lo principal. Aquel conocimiento apriórico que de hecho se contiene en la percepción sensorial, no es trascendentemente apriórico. Afecta solamente a las relaciones que rigen en los sistemas de símbolos

como tales, no a su relación con lo real, y por ende tampoco a la relación simbólica misma, puesto que ésta consiste en la relación entre la cualidad de cosa y la cualidad sensorial. Lo *apriori* de la sensibilidad nada tiene que ver con la relación fundamental categorial; sólo es apriórico intersubjetivamente, afecta sólo a la estructura de conocimiento como tal, no a su coincidencia con el objeto. Lo único que puede conocerse *a priori* es precisamente cómo se comportan entre sí el rojo y el verde, mas no si un determinado objeto es rojo o verde.

Y, por otra parte, la identidad parcial, realmente trascendente, de las contelaciones, no es apriórica. No es propiamente una identidad primaria de las legalidades de ambos lados (que precisamente son fundamentalmente diferentes), sino sólo secundaria, derivada. Mientras en la relación fundamental categorial falta la relación directa, siendo común en vez de ella la legalidad, en este caso falta, por el contrario, la legalidad común, rigiendo en su lugar la relación directa de dependencia del objeto con respecto a la estructura de conocimiento, determinación *sui generis* que esquemáticamente considerada se presenta como una relación de símbolos. Esta es la razón de que no pueda obtenerse *a priori* la constelación específica de las cualidades sensibles en un determinado complejo de percepciones. Su identidad parcial con la constelación de las cualidades de las cosas se obtiene de elemento a elemento por coordinación trascendente. Los elementos de la percepción están juntos en la percepción de las cosas porque juntos están los elementos cualitativos reales de la cosa que les corresponden trascendentemente y están coordinados con ellos. De esta suerte se llega luego, evidentemente, a una identidad trascendente de estructura. Pero no es apriórica. La "posterioridad" precisamente o la mediación a través de la coordinación de los elementos, es el sentido exacto de la "aposterioridad". De ahí el condicionamiento de la percepción por la presencia existencial y por la presencia espaciotemporal real del objeto particular.

d) Factores de lo específicamente a posteriórico en la percepción.

Por consiguiente, puede decirse en todo caso que la relación fundamental psicofísica —cualquiera que en realidad sea su índice— tiene en el fondo una trascendente relación de identidad; pero sin duda es erróneo decir que ésta procede de aquélla y desde ella se pone de manifiesto. A esto corresponde que la parcial identidad de estructura que aparece en este caso, no sea universal, sino que siem-

pre valga de modo estrictamente individual para el caso particular, siendo precisamente una identidad "objetivamente individual" —distinta, no de sujeto a sujeto, sino de caso a caso. De ahí que esta individualidad objetiva se compadezca perfectamente con cierta universalidad subjetiva, aunque no subjetiva de modo absolutamente estricto (intersubjetividad). Lo que importa en la intuición aposteriórica es la contingencia y singularidad del caso mismo, no la discrepancia individual en la concepción del caso —que evidentemente se impone aquí como en general en todo conocimiento, aunque sin tener jamás otra importancia que la de la relatividad, de la oscilación funcional. Esa individualidad objetiva es esencial para el aprehender aposteriórico como tal; en cambio, la subjetiva es inesencial para éste, es un factor de perturbación, de error. La representación del objeto es en este caso representación necesariamente de lo singular como tal —de ahí la reaparición parcialmente idéntica de la constelación en la "imagen" del objeto en la percepción— pero no es necesariamente una representación singular (en la dimensión de la pluralidad de sujetos perceptores).

Si en la teoría se pretendiera reducir también a una relación fundamental categorial esta identidad objetivamente individual, se convertiría a la primera en una total identidad de las categorías y con ello en conocimiento apriórico todo conocimiento, cosas ambas que, como se mostró, están en contradicción con el fenómeno. Desde luego, en sí cabe pensarlo. Un apriorismo puro de esa índole podría tener su apoyo, por lo menos unilateralmente, en el hecho de que precisamente el objeto real tuviera que ser determinado constantemente por principios (sus categorías reales), de suerte que aun las más individuales y complejas de sus cualidades "perceptibles" sigan siendo aún puras determinaciones categoriales. En el lado del objeto, apenas cabe dudar de ese continuo entrevero de categorías (συμπλοκή). Pero la condición complementaria de un apriorismo puro sería que ese entrevero existiera también en el lado del sujeto, en el conocimiento, es decir, más exactamente: en la estructura de conocimiento. Mas para eso deberíamos tener un aparato de conocimiento en el cual se repitiera hasta lo más minucioso el continuo entrevero de categorías. Tendría que imperar efectivamente una identidad de categorías absolutamente total, y por cierto que rigiendo ella únicamente, sin otra instancia. Pero eso significaría que deberíamos tener el entendimiento "infinito" o "intuitivo", y ahí tiene que fracasar toda teoría de esta índole.

Para semejante teoría lo que precisamente vale es la condición fundamental objetiva, pero no la subjetiva. Y eso no basta. Los objetos del conocimiento son evidentemente de tal índole que podrían ser conocidos aprióricamente aun en su individualidad —y eso es lo que seducía a Leibniz—, si para eso hubiera un entendimiento intuitivo suficiente — eso es lo que suponía Leibniz; pero el único entendimiento que conocemos, el nuestro, no es de esa índole. En él no reaparece la totalidad de las condiciones, no está representada en él toda la serie de las categorías de ser y, en consecuencia, tampoco el completo entrevero de categorías, el único en que se constituyen las determinaciones individuales del objeto. De ahí que la identidad transcendente no sea continua, de ahí que no haya semejanza, analogía, homogeneidad, entre el modo de ser elemental del objeto y el elemento de la percepción. Y de ahí que en la intuición empírica intervenga una representación de otra índole, que no tiene sus raíces en la relación de categorías: una mera relación de símbolos o de coordinación.

Mas la consecuencia es la siguiente: Los elementos, como las leyes, son universales; los primeros porque son símbolos firmes, constantes y las últimas porque tienen la necesidad de los principios. En cambio, el ser-dado de los elementos, lo mismo que su constelación en cada caso, es individual (lo mismo que el entrevero categorial en el lado del objeto en cada caso). El ser-dado lo es porque el ser-dado como tal es singular (aun en el caso de que sea el ser-dado de un universal), y la constelación porque tampoco "es" universal objetivo-substancialmente y, por consiguiente, no puede reaparecer tampoco en un segundo ser-dado como la constelación específica que es.

Por consiguiente, en el conocimiento sensorial hay dos agentes de lo aposteriórico propiamente dicho (condicionado desde el caso particular), y ninguno de los dos está en los elementos como tales ni tampoco en lo legal-universal: 1º el modo de ser-dado como tal, del cual depende al propio tiempo el testimonio de realidad, y 2º la confluencia específica de los elementos, de la cual depende la individuación cualitativa de lo dado para la conciencia perceptora.

Esos dos factores tampoco se reducen a un concepto de lo apriórico especulativamente ampliado, del mismo modo que como algo totalmente heterogéneo se hallan frente al "a priori de la percepción" y a sus legalidades. El primero no conduce al testimonio de realidad ni siquiera ampliado al máximum; lo *a priori* de la percepción, en cambio, afecta solamente a las relaciones entre las cualidades sensi-

bles, universales en sí, y, por lo tanto, no se extiende a su constelación específica y a su presencia o ausencia en el caso particular.

e) Visión de conjunto y disposición de los factores.

Ya sólo nos queda agrupar los factores en los cuales se muestra la identidad trascendente. Se ha puesto ya en claro que en el conocimiento aposteriórico nada hay que esté basado en esa identidad; por consiguiente, en este caso no le corresponde en ningún aspecto el papel de la "relación fundamental". En cambio, sin duda se pone de manifiesto como identidad "indirecta". Y eso no es indiferente si en ella se expresa el carácter general de la relación de conocimiento: el "aprehender", la representación, la relación de copia. Hay que distinguir en este caso cuatro puntos: dos afectan a los elementos, dos a las relaciones que rigen entre ellos.

1º Los elementos de la percepción, las cualidades sensibles mismas, como universales sobre las cuales se eleva luego toda individuación no presentan como tales una identidad trascendente. Sin duda les "corresponde" algo en el objeto real, pero sin semejanza, sin analogía. Lo único que rige en este caso es la coordinación, la relación de símbolos, no la coincidencia. Desde luego, en la constancia de la coordinación se encierra una identidad, pero no transcendente; es solamente la identidad de la relación misma, pero de una relación entre cosas en absoluto no-idénticas, verdaderamente heterogéneas. Tenemos, pues, en este caso un universal que, aun relacionado transcendentemente, como tal no es idéntico trascendentemente. En todo caso, los elementos están fuera del alcance de la coincidencia trascendente en general. Son aquello en que del modo más radical difieren las esferas enteras del sujeto y del objeto (conciencia y cosa).

2º El ser-dado, o presencia del elemento en el caso particular, es necesariamente tan individual como el objeto mismo porque está condicionado por la existencia real del objeto. Pero por la misma razón se echa de ver que en este caso no hay identidad trascendente. El ser-dado consiste en que al aparecer en el objeto la cualidad determinada, aparece también en la conciencia la cualidad sensorial que le corresponde en la relación de símbolos. Pero como la última aparición depende de la primera y se produce ya por intermedio de la relación fundamental psicofísica, la identidad trascendente de la aparición es secundaria. Por consiguiente, en este caso tenemos que ver con un individual que, aun "siendo" transcendentemente idénti-

co (sobreentendiendo solamente la identidad de la aparición, no la del contenido), no por eso se "apoya" en una identidad trascendente.

3º Lo *a priori* de la sensibilidad es a su vez universal, pero existe solamente en el lado del sujeto, en la imagen de conocimiento. Las leyes de relación de las cualidades sensibles nada tienen que ver con las cualidades del objeto en sí. El carácter complementario de rojo y verde, por ejemplo, no tiene contrapartida en la relación de las longitudes de onda y el número de vibraciones. Algo distinta es ya la situación en el campo del sentido del oído, en el cual la relación de armonía de octava, quinta etc. reaparece también como relación matemática en el número de vibraciones, de modo que, sin ser la misma, resulta algo que puede compararse. Los sentidos del gusto y del olfato se hallan en este aspecto cerca del sentido de la vista; los sentidos del tacto, muscular y de la presión, cerca del sentido del oído. Por consiguiente, el hecho de que en los distintos sistemas de símbolos aparezca en este caso cierta analogía de las relaciones imperantes con respecto a las de lo real, es expresión de la adecuación de esos sistemas a determinados sectores de la diversidad de lo real. Pero en todas las circunstancias, esa adecuación es indiferente con respecto a la aprioridad como tal, puesto que ésta, aun siendo objetiva, sólo es válida absolutamente para las cualidades sensibles, y en este sentido es inmanente. En este caso tenemos, pues, un universal (legalidad) que aun pudiendo tener identidad accesoriamente trascendente, en modo alguno es de por sí trascendentemente idéntico, y menos aún se basa en una identidad trascendente.

4º Por último, es diferente, mejor dicho: lo contrario en los dos aspectos, lo que ocurre con las constelaciones en que aparecen los elementos. Son ellas lo que más importa en la percepción, y al propio tiempo lo único directamente consciente en ella, aun en el caso de que no se tenga conciencia de su complejidad como tal. Aparece como unidad cerrada, pero lo específico del complejo le da la individualidad. De ahí que sea diferente en cada caso y eso con independencia del caso real. Mas esa dependencia ostenta en el resultado la forma de una identidad trascendente parcial, pues en este caso, a un particular complejo de cualidades del objeto corresponde un complejo de cualidades sensoriales que, aun siendo completamente heterogéneo en los elementos y substancialmente diferente en ese sentido, resulta perfectamente comparable en lo estructural y es "análogo" en este sentido. Lo que produce la analogía es la constancia de la trascendente relación de símbolos. En este caso se hace patente la paradoja de que

precisamente lo más individual de la percepción: lo que propiamente tiene de cualitativamente individual (pues la aparición del elemento es individual en el sentido de hecho particular), ostente el carácter de idéntico decididamente trascendente; y entonces la identidad trascendente es de nuevo —y sólo entonces propiamente— secundaria, indirecta, condicionada por el misterio de la relación fundamental psicofísica. La relación fundamental categorial no podría sustentar esa identidad, pues nunca puede unir sino lo universal a lo universal.

Teniendo presentes estos cuatro puntos, resulta que la relación de identidad trascendente, si se presenta en el conocimiento aposteriórico, no debe buscarse allí donde seguramente se la esperaría en primer lugar: en lo universal, puesto que no cabe encontrarla en los elementos ni en las leyes de relación de los mismos. Se halla precisa y exclusivamente en lo individual: en la aparición de los elementos y en el carácter peculiar que en cada momento tenga la constelación. Pero en ambos casos es algo secundario, es decir, producido por intermedio de una función trascendente que a su vez es algo totalmente distinto de la identidad. Partiendo de esto, la diferencia entre la relación fundamental categorial y la psicofísica puede verse más claramente que desde el análisis de la relación misma: aquélla es por esencia una trascendente relación de identidad, pero ésta no lo es, aunque indirectamente conduzca a tal identidad: puesto que también produce un aprehender, una copia, una representación. Y es que todo conocimiento en general tiene por necesidad algo del carácter de la identidad trascendente, pero ese algo se halla solamente en la relación fundamental en el caso del conocimiento apriórico.

SECCIÓN IV

EL PROBLEMA DE LA VERDAD

CAPÍTULO LV

CONCEPTO Y ESENCIA ONTOLÓGICA DE LA VERDAD

a) Delimitación del concepto de verdad trascendente.

La verdad es asunto exclusivo del conocimiento, y ciertamente de todas las fases del conocimiento y estratos, del pensamiento y juicio lo mismo que de la percepción, representación y sensación. Naturalmente, cabe hablar también de la "verdad del discurso" que depende, no sólo del conocimiento, sino también de la voluntad; pero eso ya no es verdad en sentido estricto, sino veracidad, la cual puede existir perfectamente sin verdad. Es verídico el discurso de quien está convencido de que dice la verdad; por consiguiente, el discurso verídico puede ser no-verdadero, del mismo modo que es perfectamente posible que el discurso insincero acierte la verdad. La voluntad de la verdad tiene como criterio único la autenticidad de la convicción, es decir, una relación puramente interna, subjetiva, con aquello que se tiene por verdadero. En cambio, el problema del conocimiento alude a la verdad objetiva de la idea, de la opinión, de la convicción misma, y esta es asunto exclusivamente de la inteligencia como tal, independientemente de que haya o no una voluntad de traducirla en la palabra.

Mas el sentido moral de la veracidad no es lo único que debemos distinguir aquí del sentido gnoseológico de la verdad. Aun dentro del sector de intereses puramente teórico, es inherente a la verdad cierto carácter de valor. Todo afán de conocimiento se endereza pre-

cisamente al descubrimiento de la verdad. Puede colocarse ese carácter de valor en el centro del estudio y examinar desde su punto de mira todo el fenómeno del conocimiento; haciéndolo así, se modifica el cuadro del conjunto: el problema teórico se convierte en práctico, la teoría del conocimiento se trasforma en ciencia normativa, y entonces se pierde el problema fundamental propiamente dicho, puesto que independientemente de lo que valga la verdad y de cómo su valor se comporte con respecto a otros valores, existe la cuestión de saber qué es la verdad y de cómo puede haber una conciencia de ella. Únicamente con la última tiene que ver el problema del conocimiento en sentido estricto. Éste deja totalmente intacta la cuestión del valor; puede hacerlo así porque la cuestión relativa a la esencia y posibilidad de la conciencia de verdad existiría también legítimamente aun en el caso de que la verdad fuera un no-valor. El fenómeno de la conciencia de verdad reclamaría su explicación teórica aun en ese caso.

Pero hay también otros casos en que la verdad no es asunto del "conocimiento" en cualquier acepción de la palabra, sino solamente en el sentido del problema del conocimiento propiamente dicho. Nada tiene que ver con el lado psicológico del conocimiento; no se refiere al acto o al proceso, sino únicamente al contenido. Y tampoco al contenido en cualquier aspecto, sino a condición de que exista de por sí y obedezca a leyes intrínsecas propias, es decir, no a lo lógico que haya en él, sino solamente en cuanto está referido a otro exterior a él que a título de objeto suyo existe con independencia de él. La verdad no es una cualidad del contenido lógica ni de otra índole, sino la coincidencia del conocimiento con el objeto real, es decir, una relación que trasciende la inmanencia. Aquí tenemos que tratar únicamente de este "concepto de verdad trascendente", a diferencia de la verdad inmanente que más bien es sólo "corrección" (cfs. cap. IX. d.). A él se refiere la aporía del criterio.

Pero tanto más importante es precavernos en este caso contra el extremo contrario. Sin duda tiene la verdad un sentido ontológico porque existe con referencia a la cosa existente, mas como tal no es asunto ontológico sino puramente gnoseológico. Lo que puede ser verdadero o no-verdadero, no es la cosa misma, sino solamente el conocimiento de la cosa. La cosa, o bien la situación, sólo puede ser real o irreal. Y la realidad es tan poco verdad como ser-dado. Existe independientemente de verdad y no-verdad y es indiferente hacia éstas, del mismo modo que también existe indiferentemente a que se

la conozca o no (caps. V. h. 4 y VI. d. 3.). En cambio, conocimiento y verdad no son indiferentes por su parte con respecto a la realidad. En consecuencia, el problema de la verdad es en su entraña tan poco ontológico como lógico o psicológico, antes bien es exclusivamente gnoseológico. Sin duda la verdad está condicionada ontológicamente, como lo está el conocimiento en general, porque la relación en que existe, es al fin y a la postre una relación de ser; pero la diferencia entre verdadero y no-verdadero existe solamente en la estructura de conocimiento, y el otro polo de la relación permanece firme sin preocuparse del acierto o desacierto de su representación en el sujeto. Para el debido concepto de verdad trascendente, esta supeditación a la estructura de conocimiento es tan esencial como la distinción de la verdad inmanente, puesto que la inevitable referencia al problema de ser que hay en ella, encierra una especie de seducción a perderse con la cuestión de la verdad hacia lo ontológico.

Pero la vinculación con la esencia del conocimiento va más allá aún. Estrictamente considerada, la verdad no es una dignidad del conocimiento, que pueda convenirle o no, sino que es propia del conocimiento como tal. Conocimiento propiamente dicho, lo es precisamente sólo el verdadero, mientras que el llamado no-verdadero significa más bien falta de conocimiento. El objeto solamente es "aprehendido" en el caso de que se lo represente debidamente. "Verdad" es sólo una de tantas acepciones del concepto "conocimiento" (la tercera de las cuatro enumeradas en cap. V. i. I.). "Conocimiento no-verdadero" no es conocimiento sino en sentido impropio. Por consiguiente, cabría sentir la tentación de decir: El conocimiento no puede ser o verdadero o no-verdadero, antes bien sólo puede ser verdadero; por consiguiente, en el conocimiento no existe la distinción entre verdadero y no-verdadero. Mas contra eso se pronuncia la situación general del problema, puesto que en la conciencia se presentan estructuras substanciales con la presentación de ser estructuras de conocimiento, sin que siempre pueda decidirse en seguida si concuerdan o no con la cosa existente y, por lo tanto, el problema gnoseológico tiene que hacerse cargo de ellas aun en la medida en que sean no-verdaderos. En efecto, es precisamente el criterio de su verdad lo que aquí se discute en primer lugar. Las aporías de la "opinión errónea", que Platón siguió a través de toda una serie de obras tratándolas muy propiamente de *exemplum crucis* del conocimiento, no pueden separarse precisamente de la cuestión de la verdad. Si sólo hubiera la representación acertada, conocimiento y verdad serían lo mismo, y ya

no se necesitaría un criterio. Pero, de esta suerte, el problema de la verdad constituye un nuevo interrogante además de la cuestión relativa al contenido y condiciones del conocimiento.

b) Unidad, absolutidad y sentido gnoseológico de la verdad.

En todas las épocas, el escepticismo pretendió rebajar la verdad a la condición de algo relativo. Desde la tesis de Protágoras de que "es" verdadero para cada cual lo que le "parece" ser verdadero, el relativismo se apoyó siempre en el fenómeno de la diferencia de opiniones y, en consecuencia, indirectamente en el subjetivismo. De esta suerte, casi siempre se pasó por alto que lo que de este modo es relativo, no es la verdad, sino la opinión, o el tener por verdad. Y, en efecto, cada una de las distintas opiniones, precisamente por el hecho de tenerse a sí misma por "la opinión verdadera", presupone ya la existencia de una verdad única y absoluta.

A mayor abundamiento, cuando el cambio de opiniones se produce con vistas a convencer al adversario, a pesar de que toda la argumentación se lleve seriamente, se parte tácitamente de la suposición de que de una sola situación existente no puede haber más que una sola opinión verdadera. Esa suposición se reconoce en general como tan evidente que mientras sigue existiendo otra opinión además de la propia, ésta no acaba de salir de dudas sobre sí misma y se ve obligada a buscar un acuerdo con el adversario. Por consiguiente, la relatividad de la opinión no significa tanto la supresión cuanto más bien precisamente la más fuerte confirmación de la unidad y absolutidad de la verdad. Sin ella, una tendencia al acuerdo sería igualmente absurda como el tener por verdadera la propia opinión. En esta idea se fundaba Sócrates al considerar fundamentalmente posible un acuerdo mediante el diálogo (ὁμολογία) y asimismo el método de Platón de "vincular" la opinión a la certidumbre mediante los λόγοι.

Independientemente de la conciencia de verdad, la verdad como tal tiene una especie de ser gnoseológico. El hecho de que un contenido de conocimiento "sea" verdadero, constituye una situación existente en la cual nada pueden modificar la duda o la certidumbre. Este ser de la verdad puede separarse como tal del conocimiento actual y considerarse como estructura ideal, es decir, elevarlo a la esfera lógica, puesto que la validez de la verdad no está vinculada de hecho al sujeto cognoscente; una proposición que dé expresión a una situación

existente, sigue siendo verdadera aunque nadie la predique o piense, y aun en el caso de que no haya ningún conocimiento que llegue a comprenderla. Pero al mismo tiempo su validez es supratemporal, eterna y absoluta.

Por consiguiente, la verdad no sólo es "única" para todos los sujetos cognoscentes, o sea de estricta universalidad intersubjetiva, sino también "única" para todas las épocas. Y esto vale no sólo de las proposiciones objetivamente universales, como las matemáticas o lógicas, cuyo contenido es de por sí supratemporal, sino también precisamente de la verdad de hecho, que tiene por contenido algo temporalmente supeditado, singular, real solamente con respecto al aquí y al ahora. El contenido es temporal, pero la realidad del contenido es supratemporal. El hecho de que Sócrates bebiera la copa de veneno en el año 399, es una situación que sólo una vez fué real; pero la verdad histórica de que así fué, existe para todas las épocas y es independiente de que alguna vez caiga o no en olvido. Y si nuestras informaciones al respecto fueran históricamente falsas, no sólo ahora sería no-verdadera la proposición, sino que lo era ya entonces. Por consiguiente, la eternidad de la verdad es tan independiente de la temporalidad o supratemporalidad del contenido como la de todas las estructuras ideales.

El ser gnoseológico de la verdad es un ser ideal. A esa idealidad se refiere la absolutidad de la verdad proclamada por Hegel y Bolzano; en ella se funda la unidad platónica de la verdad, requisito a su vez para el acuerdo intersubjetivo.

En el análisis del problema hicimos ver que la verdad y no-verdad de la estructura de conocimiento existe independientemente de que el sujeto tenga o no conciencia de ellas y, por ende, independientemente de que el conocimiento sepa o no distinguir de la no-verdad su verdad propia (cap. VI. d. 3. y 4.). Esta proposición no adquiere toda su importancia hasta que con ella se relaciona la tesis de la unidad y absolutidad de la verdad. La verdad es absoluta, pero no lo es la conciencia de verdad. Ahí está la razón de que la verdad no pueda ser su propio criterio y de que, a pesar de la certidumbre indiscutible (por decirlo así: sin problemas) de que la verdad es eterna y absoluta, la cuestión relativa al criterio pueda contener la aporía más difícil y más complicada.

El conocimiento sólo puede ser verdadero o no-verdadero, no hay término medio, puesto que la verdad parcial significa solamente que lo verdadero del contenido del conocimiento sólo constituye un re-

ducido sector. Lo que en el contenido coincide con la cosa, es precisamente verdadero, prescindiendo de si el sujeto tiene o no dudas al respecto. Por consiguiente, el tener-por-verdad no es un indicio de verdad, aun en el caso de que equivalga a una perfecta convicción, puesto que está supeditado a una serie de condiciones psicológicas y lógicas que no son las de la coherencia gnoseológica con la cosa. En eso descansa el hecho de que pueda existir en la conciencia una opinión no verdadera sin suprimirse a sí misma, puesto que en el instante en que descubriera su error se suprimiría a sí misma. Y como el tener por verdad depende de otras condiciones que la verdad, también el criterio de verdad es una cuestión totalmente independiente, una cuestión de actualidad totalmente peculiar y de otra índole para todo conocimiento trascendente del objeto, que en sí nada tiene que ver con el restante modo de ser y la presencia efectiva del conocimiento verdadero.

Del mismo modo que la verdad es diferente de la corrección y debe distinguirse muy estrictamente de la realidad existente, así también es distinta de su criterio. La proposición de Spinoza: "veritas norma sui et falsi" sólo es legítima si la racionalista autocertidumbre de la razón tiene una validez tan absoluta para los objetos ónticamente reales como para los ideales, lo cual empero es muy dudoso —aun prescindiendo totalmente de que su validez puede discutirse aun para el objeto ideal. Por consiguiente, la evidencia directa no debe tomarse como característica universal de la verdad. Ciertamente que un criterio sólo puede tener la forma de evidencia, pero no toda evidencia puede ser criterio. Precisamente por su esencia es la evidencia diferente de la verdad. Es otro factor de conciencia, un índice modal en la estructura de conocimiento; la verdad, en cambio, es una relación objetivamente real de la estructura de conocimiento con el objeto. La evidencia sólo puede ser criterio cuando ese índice —como ocurre en el caso del inmanente conocimiento aprióríco de objetos ideales —está efectivamente enlazado a la relación con el objeto. De ahí que en el conocimiento trascendente de objetos la cuestión relativa al criterio pregunte precisamente cómo y en qué condiciones puede ser evidente una situación ónticamente real.

c) *Relación positiva entre la verdad inmanente y la trascendente.*

La unidad y absolutidad vale para la verdad inmanente lo mismo que para la trascendente. Su tesis no es afectada en lo más mínimo por las diferencias posturales entre ésta y aquélla. En el sentido de la primera, significa inequívoca referencia de las estructuras de conocimiento entre sí; en el de la última, referencia a un objeto ónticamente real. En ambos casos, la relación es indiferente a la temporalidad o supratemporalidad del objeto y para todos los tiempos y sujetos sólo acepta una opinión como concordante con el objeto. Por consiguiente, la verdad como tal es en ambos casos una estructura lógicamente ideal.

Pero así como hay estructuras de pensamientos ideales que existen con independencia de que les corresponda o no algo ónticamente real, hay también una verdad inmanente que conviene a un conocimiento con independencia de que le corresponda o no una verdad trascendente. Esto es propio de la naturaleza de la cosa; la coherencia meramente intrínseca de las estructuras de conocimiento entre sí, tiene la forma de mero dialelo, puede existir aun en el caso de que falte la concordancia con algo real. De ahí que pueda haber también una conciencia de verdad inmanente sin conciencia de verdad trascendente y pueda decirse de ella, por consiguiente, lo que nunca valdría de la última: es inmediatamente contemplable intrínsecamente, es evidente al propio tiempo con su contenido. Es realmente el criterio de sí misma y de lo no-verdadero. Su indicio lógico es sencillamente la ausencia de contradicción.

Sin embargo, la verdad inmanente, a pesar de su indiferencia hacia la trascendente, está muy firmemente relacionada con ésta, puesto que ésta no se muestra en modo alguno indiferente a ella. Los mismos contenidos a que se refiere la verdad inmanente, pretenden tener también validez trascendente para el objeto real. Si realmente la poseen siempre o no, es cosa que no puede descubrirse por ellos; pero sin duda es válida para ellos la proposición de que solamente pueden tener validez trascendente y aplicabilidad a los objetos reales en el caso de que por lo menos se haya establecido en ellos la coherencia intrínseca. Por consiguiente, sólo pueden tener verdad trascendente cuando por lo menos la tengan también inmanente. En ellos, por lo tanto, la verdad inmanente es la condición para la trascendente.

Mas esta condición no es suficiente, sino sólo condición previa. En el objeto existente sólo puede coexistir lo que por lo menos está

libre de contradicciones en sí mismo; de lo contrario, también el objeto sería contradictorio en sí mismo. Pero, naturalmente, no es necesario que le convenga todo lo libre de contradicción. De ahí que la verdad inmanente sólo sea una condición negativa de la trascendente. En la verdad trascendente se exige más: una concordancia de otra clase, de otra dimensión. Puede haber concordancia entre un contenido y otro aun sin haberla entre un contenido y una situación; pero no habiéndola entre contenido y contenido, no puede haberla tampoco entre contenido y situación. La relación no es, pues, invertible.

Sin embargo, esta relación tiene sus límites ante lo finito del entendimiento humano. En rigor, vale solamente para el entendimiento ideal o absoluto. En el entendimiento finito puede contradecirse muy bien lo que en la situación real coexiste sin contradicción. Precisamente el entendimiento finito puede pasar muy bien por alto posibilidades de coexistencia porque no es capaz de abarcarlas *a priori* en su totalidad. De ahí que el condicionamiento de la verdad trascendente por la inmanente sea meramente ideal y exista solamente con respecto a la ampliación progresiva del conocimiento y de su panorama interior.

Capítulo LVI

DE LA POSIBILIDAD DE UN CRITERIO DE VERDAD TRASCENDENTE EN GENERAL

a) El requisito de un correctivo del conocimiento.

Para que se entienda lo que a continuación se expone, recordaremos sucintamente algunos puntos del estudio aporético (caps. VI. d. y IX. d.). No hay una aporía de la verdad, puesto que un contenido de conocimiento sólo puede ser verdadero o no-verdadero, sino sólo una aporía del criterio. Del último depende la posibilidad de la conciencia de verdad; pero la verdad existe independientemente de la conciencia de verdad. Ahora bien, la aporía negativa dice así: un criterio no puede estar en la conciencia ni fuera de ella, no puede ser representación ni no-representación; en el primer caso, le falta la relación con el objeto real; en el último, el ser-dado y la comparabilidad para la conciencia. La negatividad escéptica de esa reflexión se anula en la segunda forma, positiva, de la aporía: el criterio no es una estructura precisa que pueda estar "dentro o fuera", sino una estructura relacional; sólo puede existir en una segunda relación entre estructura de conocimiento y objeto, además de la relación de conocimiento. Sólo semejante relación que trasciende el límite del sujeto, puede proporcionar a la conciencia el punto de comparación objetiva, el correctivo de la estructura de conocimiento. Pero entonces se pregunta: ¿cómo es posible semejante relación?

Hay que tener presente que el criterio de verdad no constituye un segundo acto conciente además del acto de conocimiento, no constituye un juicio posterior, un examen posterior que pueda llevarse o no a cabo, antes bien es la conciencia de verdad que acompaña a todo conocimiento y solamente presenta en sus grados

matices muy diferentes. El correctivo que se busca para el conocimiento no es el medio de una corrección deliberada, sino el requisito intrínseco y como si dijéramos el punto de apoyo de toda evidencia referida a objetos reales. El criterio no es un método que quepa seguir o no —en todo caso esta cuestión sólo se plantea de modo totalmente secudario en el dominio de las ciencias—, sino que es la condición de que sea posible aquella conciencia de verdad que no puede separarse de ningún conocimiento positivo. En este aspecto es exactamente de la misma índole que el criterio de exactitud (de verdad inmanente); así como la conciencia de ausencia de contradicción acompaña a todo conocimiento, así también la conciencia de verdad acompaña en grados de claridad diferentes a todo conocimiento trascendente de objetos. Ahora bien, en el problema del criterio no se pregunta por otra cosa que por la condición general de esa concomitante conciencia de verdad, de ese "saber del saber". Por consiguiente, esta cuestión no es la expresión de un escepticismo, antes bien proviene sencillamente de la conciencia aporética de lo enigmático que hay en el fenómeno de pretensión de verdad del conocimiento.

Pues bien, para que haya un criterio de verdad trascendente en este sentido, es evidente que éste debe contener ya en su esencia la relación que trasciende a la conciencia. Debe tener la forma de vinculación, no entre contenido y contenido, sino entre contenido y cosa existente, entre representación y representado, cayendo así de antemano en otra dimensión que el criterio de verdad inmanente. Pero entonces con cierta modificación se presenta de nuevo la dificultad de la aporía negativa: la relación de semejante vinculación se sale de la conciencia hacia la esfera de ser heterogénea a ésta, mientras que el criterio como tal tiene que darse en la conciencia, tiene que serle inmanente. En efecto, el sentido del criterio es que por él pueda la conciencia distinguir entre lo verdadero y lo no-verdadero; por cosiguiente, sólo puede tener la forma de contenido de conciencia, o de índice en el contenido de conciencia.

b) La "segunda vinculación" y la pretensión ilusoria del criterio absoluto.

En consecuencia, se comprende muy bien que la gnoseología estoica y epicúrea pudiera ver directamente el criterio de verdad en un tipo de ser-dado inmediato de objetos exteriores: en la percepción.

Se entiende asimismo que las teorías racionalistas lo vieran en el λόγος y las intuitivistas en la intuición. Esas determinaciones pueden ser unilaterales y preconcebidas por diferentes razones; pero en un punto aciertan con toda exactitud la entraña de la cosa: tienen en cuenta el carácter de vinculación trascendente con el objeto y por otra parte mantienen también el carácter de ser-dado del criterio para la conciencia. A ello aluden Epicuro con la ἐνάργεια y la Stoa con la κατάληψις.

De hecho, un criterio tenía que ser de esta índole, tenía que corresponder a estas dos condiciones. Lo único que no podía hacerse era, evidentemente, buscarlo en una u otra de las fuentes de conocimiento mismas, puesto que es precisamente la verdad de esas fuentes de conocimiento lo que está en discusión, aquello para lo cual se busca el criterio. El error de la concepción estoica no estriba solamente en la preferencia sensualista unilateral de la percepción como "representación cataléptica" y por ende como criterio; un error mucho mayor y más fundamental se halla en la ingenua suposición de que la misma κατάληψις de cuya verdad se trata, pueda ser al mismo tiempo su propio criterio. Y el mismo reproche vale para las teorías análogas de tipo intelectualista o intuitivista. El sentido del criterio es más bien el de que constituya un correctivo para un contenido de conocimiento existente. Por consiguiente, no puede ser tomado de éste, sea cual fuere su proveniencia; tiene que pertenecer en absoluto a una contrainstancia independiente de él y que en caso necesario pueda dar fe contra él.

De ahí que no pueda ofrecer duda alguna que un criterio de verdad de un contenido de conocimiento sólo puede existir en una segunda vinculación, independiente de él, con el objeto. Un testimonio único del objeto puede ser sin duda verdadero o no-verdadero tomado en sí; como tal no puede tener en sí indicio alguno de su verdad o no-verdad. Éste sólo aparece en el ámbito de lo posible cuando por distintos conductos existen dos testimonios del mismo objeto y pueden compararse entre sí en una conciencia. Ahora bien, si esta "segunda vinculación" con el objeto (de la cual habla la aporía positiva, cap. VI. d. 10.) debe tomarse literalmente como totalmente nueva, no contenida en la relación de conocimiento ni existente en ninguna clase de aprehender, entonces sólo puede constituir una clase de segundo aprehender además del aprehender del objeto propiamente dicho, es decir, una clase de segundo conocimiento superpuesto, por decirlo así, como instancia de fiscalización al primer

conocimiento que es el propiamente dicho. Entonces, ese segundo aprehender tendría que existir no sólo además del ser-dado sensible, sino también además de la comprensión apriórica y, por ende, al propio tiempo también además de todos los tipos y fases concreto-complejos del conocimiento de objetos. Mas con ello se complicaría de modo extraordinariamente artificial el problema del conocimiento y se perdería el contacto con el contenido del fenómeno en que se apoya, puesto que el fenómeno nada sabe de semejante superposición de vinculaciones y relaciones. El criterio debería tener un carácter de aprehender que no fuera *a priori* ni *a posteriori*, ni tampoco una mezcla de ambos.

Pero prescindiendo de esto, ese aprehender —y aquí está la máxima dificultad— debería ser absoluto a diferencia del aprehender del conocimiento substancial y tal que ya no fuese posible duda alguna, un aprehender, pues, que por su parte ya no necesitara criterio alguno, puesto que si el criterio mismo necesitara otro criterio, ya no sería criterio, de lo contrario nos encontraríamos con él en un *regressus infinitus* cuya infinitud de serie suprimiría precisamente su ser-dado como característica para la conciencia.

Por lo tanto, sólo un aprehender absoluto (en la "segunda vinculación") arrojaría un verdadero criterio del aprehender relativo. Y aunque éste sería entonces también un criterio absoluto, si se quisiera tomarlo en serio, se tropezaría en seguida con dos contradicciones insuperables contra el fenómeno, puesto que, en primer lugar, en ningún conocimiento de objetos trascendentes conocemos un solo tipo de aprehender que pueda pretender la absolutidad, y que, por lo menos en principio, no ofrezca la posibilidad de error, y, en segundo lugar, la existencia de un criterio absoluto estaría en contradicción con el hecho de que la conciencia trascendente de verdad es totalmente relativa.

c) *Estructura gnoseológica y esquema general de un criterio relativo.*

En todo caso, no es así cómo hay que entender el criterio de verdad trascendente. No puede significar un aprehender además del aprehender, sino que debe estar contenido ya en las formas existentes del aprehender mismo. Pero esto significa que no puede constituir un criterio absoluto, sino solamente uno relativo. Y esto corresponde al hecho de que en todo el sector del conocimiento real de objetos

conozcamos la certidumbre absoluta sólo como ideal, mas nunca como realmente existente.

En cambio, limitando el problema a la cuestión de un criterio de verdad relativo, el requisito de la comparabilidad adquiere un aspecto completamente diferente, que corresponde al fenómeno. En efecto, en esa limitación puede estar perfectamente contenido en las formas del aprehender existentes fenoménicamente, pues para esto basta que de estas formas haya solamente más de una, y que sean entre sí lo suficientemente heterogéneas e independientementes para que una de ellas pueda servir de contrainstancia y correctivo de la otra. El criterio de verdad relativo se halla entonces en la concordancia entre dos instancias de conocimiento que sean, ambas, un aprehender trascendente de un mismo objeto real, o sea, en una concordancia inmanente con la validez trascendente. Se realizan entonces los dos postulados, en apariencia contradictorios, inherentes al criterio: es trascendente en cuanto atestigua la validez del contenido para el objeto existente en sí y, no obstante, es a la vez inmanente y puede servir de indicio para la conciencia porque le pertenece y le es dado en sus propios contenidos como factor de congruencia. La aporía negativa en virtud de la cual el criterio no puede estar en la conciencia ni fuera de ella porque en el primer caso no podría ser válido "del objeto" ni en el segundo "para la conciencia", quedaría así anulada al propio tiempo.

Un criterio de verdad de esta clase tiene una estructura compleja, relacional. Tiene para la conciencia la forma de pura relación intersubjetiva entre contenido y contenido, es decir, entre los contenidos de dos instancias de conocimiento. Mas no se reduce a esta relación intrínseca, de lo contrario sería solamente el criterio de la verdad inmanente, con el cual tiene en común la estructura interna. Una concordancia de la cual pretenda saber directamente la conciencia, es imposible que sea otra que la concordancia entre contenido y contenido. Pero esta concordancia intrínseca puede ser el vehículo de otra extrínseca entre el contenido y la cosa existente si ambos contenidos están ya referidos a la cosa y este su trascendente estar-referidos a la cosa se mantiene en su intraconsciente referencia mutua. El comparar, esto es, la conciencia de la concordancia o no-concordancia entre ellos, es entonces desde el principio una relación entre miembros homólogos de otras dos relaciones (trascendentes), cuyos contramiembros se hallan en el ser-en-sí ontológico de la cosa o situación.

De esta suerte se torna compleja la estructura gnoseológica de la relación en que consiste el criterio. Desbordando la dimensión de la relación inmanente entre contenido y contenido, pasa a la dimensión trascendente entre contenido y cosa, implicando así la significación trascendente de la referencia de contenido inmanente. La estructura relacional del criterio consiste entonces en una relación entre dos relaciones, es decir, en una relación inmanente de miembros sitos en la conciencia, de dos relaciones trascendentes —puesto que toda relación de conocimiento trascendente llega con un miembro al sujeto, pero con otro al objeto real—, o bien en la relación entre

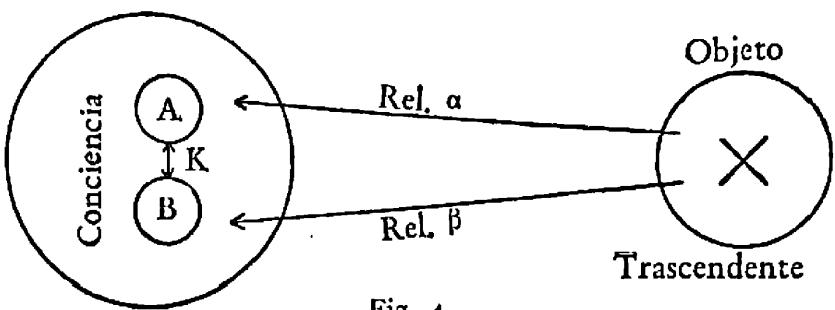

Fig. 4.

dos estructuras de representaciones, referidas al mismo objeto existente. El objeto sigue siendo trascendente también en este caso, como en general en toda relación de conocimiento; mas en cuanto sus representaciones contienen en su mutua relación un indicio de la concordancia con él, este indicio es, sin embargo, inmanente y, ello no obstante, de validez trascendente, puesto que la verdad de las representaciones no consiste en su mutua relación, sino que es sólo su criterio lo que consiste en ésta. Pero esa verdad se halla totalmente en la relación trascendente de ambas con el objeto.

En el esquema (fig. 4) puede verse claramente la compleja estructura relacional del criterio como a continuación se indica. Sean A y B dos representaciones heterogéneas del objeto X obtenidas de distintos modos. Cada una de ellas no es más que un contenido, o factor de contenido, aceptado ingenuamente, que, tomado en sí, no

contiene criterio alguno para su concordancia con X. A se basa en la trascendente relación de conocimiento α, y B asimismo en β. Ahora bien, en cuanto A y B se enfrentan en una conciencia presentándose ambas con la pretensión de representar a X, la identidad de éste su punto de referencia trascendente implica al propio tiempo el requisito de que ambas concuerden substancialmente entre sí. Esta concordancia en modo alguno necesita ser coincidencia total ni parcial, puesto que A y B pueden referirse a dos aspectos de X muy diferentes; pero de algún modo tienen que convenir o adaptarse, no pueden predicar cosas contradictorias de la X idéntica. Si así lo hicieren, tiene que haber un error en A o B. Y por cierto que el error no puede estar únicamente en la relación interna entre A y B, sino que tiene que estar necesariamente en una de las dos relaciones trascendentes α o β o en ambas a la vez. En este sentido, la relación K, aun siendo puramente inmanente, constituye un criterio de la verdad trascendente de A, o bien de B, puesto que A y B son los miembros internos de las relaciones trascendentes, hallándose en X sus respectivos contramiembros.

Esto por lo que se refiere al esquema general. Antes de colocar en su estructura determinados valores de contenido, hay que examinar *a priori* cuál es su rendimiento positivo para el problema del criterio.

d) Examen del esquema. Compensación de heterogéneas fuentes de errores.

Es notorio que ese criterio adolece de dos defectos muy sensibles. Por una parte, es solamente un criterio muy relativo, pero por otra es un criterio meramente negativo. Los dos defectos son propios de la naturaleza de la cosa porque ninguno de los dos contenidos que aparecen en la comparación tiene una certidumbre absoluta, sino que cada uno de ellos busca un apoyo en el otro. De ahí que el criterio tenga la forma lógica del dialelo, y éste tiene que fallar ante la pretensión de absolutidad positiva. Es un defecto que el criterio de verdad trascendente comparte con el de la inmanente. Y así como nada hace perder al último de su carácter de indicio de certidumbre, sino que lo único que hace es relativizarlo, así ocure también con el criterio de la verdad trascendente. En ambos casos se trata en efecto, no de conocimientos particulares aislados, sino de conjuntos mayores que en definitiva se hallan incluídos en un gran engranaje de conoci-

miento único, en el cual lo discordante se suprime entonces ante la contrainstancia relativamente firme de lo que acredita diversas coincidencias; de ahí que lo verdadero pueda elevarse a grados de certidumbre ilimitadamente elevados frente a los cuales la duda conserve solamente el carácter de escepticismo universal, siempre posible en teoría, contra el conocimiento de objetos trascendentes en general. Pero esto significa que un criterio relativo de estructura relacional compleja puede aproximarse ilimitadamente al carácter de criterio absoluto.

Con ello se aproxima también al mismo tiempo al carácter de criterio positivo. Esto está relacionado con la heterogeneidad de los contenidos A y B que se ponen en comparación. En efecto, si éstos no son heterogéneos, si ambos pertenecen al mismo sentido, la estructura de las relaciones de conocimiento α y β es en ellos también la misma, o por lo menos muy afín. Aunque A y B concuerden, no por eso tienen que ser verdaderas ambas, puesto que ambas podrían fundarse en el mismo error de representación, ya que las relaciones α y β en que surgen, son de esencia afín, tienen el mismo modo de conversión (el mismo módulo) y, por consecuencia, encierran también las mismas fuentes de error. Por consiguiente, en este caso el criterio sigue siendo puramente negativo: La no-concordancia indica sin duda la no-verdad de A o B, pero la concordancia no indica todavía la verdad.

Es distinto cuando A y B son contenidos heterogéneos, cuando las correspondientes relaciones de conocimiento α y β adoptan modos de conversión totalmente diferentes en que puede haber en ambos lados fuentes de error, pero no las mismas. Si en este caso coinciden A y B, es decir si se completan entre sí de suerte que produzcan una imagen de conjunto coherente, es relativamente grande la probabilidad de que ambas concuerden con X, dando conjuntamente un criterio positivo de certidumbre relativamente elevada, puesto que, como las relaciones α y β tienen distinta estructura y legalidad, no es de esperar que en ambas pueda haber el mismo error, antes bien cabe esperar *a priori* que los errores de α diverjan de los de β. Pero entonces tienen que traducirse en discrepancias o discordancias entre los contenidos A y B, que arrojan en seguida un criterio negativo en la relación inmanente K. Entonces es evidente que el valor positivo del criterio en la concordancia de A y B tiene que ser tanto mayor cuanto más heterogéneas e independientes sean entre sí las relaciones α y β.

El principio de semejante criterio se asienta sobre la compensación de fuentes de error heterogéneas. Como los errores sólo pueden hacerse sensibles negativamente, su modo de ser originario sigue siendo negativo, y como los errores sólo se hacen patentes en la comparación, sigue siendo también un criterio relativo. Mas la relatividad desaparece a medida que se acumula material; y la negatividad, con la diversidad y heterogeneidad de su proveniencia. Cuanto menos el material de conocimiento lleve implícitas sus vinculaciones, tanta mayor importancia adquieren para la certidumbre del cuadro de conjunto las relaciones que se establezcan en la referencia inmanente. Resulta así que un criterio relativo puede ser perfectamente un criterio de verdad absoluto. Y esto es lo que se requiere en el problema, puesto que verdad y no-verdad son absolutas y existen con indiferencia con respecto al criterio; en cambio, la conciencia de verdad es relativa.

Capítulo LVII

CONTRIBUCIÓN DE LO APRIÓRICO Y APOSTERIÓRICO EN EL CRITERIO DE VERDAD

a) *Precedentes históricos* (*Demócrito, Platón, Kant*).

La cuestión ulterior del criterio depende ahora exclusivamente de que se enfrenten así dos instancias de conocimiento referidas al mismo objeto que substancialmente sean lo bastante homogéneas para poder compararlas entre sí y, no obstante, al propio tiempo lo bastante heterogéneas por su estructura y legalidad para que excluyan las mismas fuentes de error. Después de lo dicho en los precedentes capítulos sobre la investigación sobre el conocimiento del objeto, no puede caber la menor duda de que hay efectivamente dos instancias de conocimiento que tienen esa independencia y son heterogéneas entre sí. Pero antes de incluir en el esquema antes expuesto los resultados que allí se habían obtenido, es interesante convencerse del hecho de que desde antiguo la investigación del criterio de verdad siguió este camino y elaboró la noción de la confrontación y mutuo complemento de dos fuentes de conocimiento heterogéneas en la conciencia. Lo único que en este caso es muy distinto son solamente las formulaciones de las dos fuentes de conocimiento mismas, así como el grado de certidumbre y la participación que se les atribuye en el criterio.

Los antiguos atomistas fueron los primeros que lanzaron la idea de que hay λόγοι que dicen "algo concedido por la percepción", o sea concordante con ella, sin que supriman todo cuanto podría parecer que contradice a la identidad del λόγος, como el nacer, el perecer, el movimiento y la diversidad de las cosas. Pero esa concordancia y ese "no-suprimir" están concebidos notoriamente como una especie de atestado, puesto que, como indica una frase de Demócrito

que se nos ha conservado, el entendimiento no puede echar abajo el testimonio de los sentidos sin provocar él mismo su propia caída. Sin duda que esto sólo puede significar que la concordancia con la percepción tiene que servir de criterio a los λόγοι del entendimiento [1].

La doctrina platónica de las ideas da una formulación más cabal del mismo pensamiento en la teoría de la "hipótesis" desarrollada en el "Fedón". También aquí son los λόγοι los llamados a interpretar el testimonio de los sentidos. "Tomando por fundamento para cualquier caso el mismo λόγος del cual juzgo que es el más fuerte, pongo como existente en verdad aquello que me parece que concuerda con él..." [2]. Aquí se trata directamente de un criterio de lo que ha de considerarse como "existente en verdad", y también aquí la decisión estriba en una concordancia. Con la salvedad de que la dirección del atestado es aquí la contraria que en Demócrito: mientras para éste lo que atestigua es el testimonio de los sentidos, en Platón es el λόγος lo que justifica el testimonio de los sentidos: mediante la concordancia con él. Pero en ambos casos son dos fuentes de conocimiento heterogéneas aquello cuya concordancia proporciona a la verdad su criterio. Y examinándolo cuidadosamente, échase de ver en la formulación platónica la noción de la reciprocidad. La elección del λόγος tomado como fundamento, está determinada por la "fuerza" de éste. Mas, examinándolo serenamente, ¿en qué puede consistir su fuerza si no es en su capacidad de explicar lo dado? Por lo tanto, no se trata unilateralmente de que el testimonio de los sentidos coincida con él, sino igualmente de que el λόγος concuerde con el testimonio de los sentidos. Pero entonces el criterio de verdad es un criterio basado en la reciprocidad y se adapta perfectamente al esquema que antes hemos desarrollado.

Es la historia de las teorías, esta noción retrocede en todos aquellos casos en que dogmáticamente se tiene por criterio suficiente una u otra fuente de conocimiento; así en el sensualismo antiguo y en el racionalismo moderno. La extrema tesis contraria es la expuesta por Leibniz en su teoría de la mónada "sin ventanas", cuyo conocimiento procede íntegramente de disposición interior, tanto si es confuso como si es nítido, con lo cual se rechaza *a limine* toda contrainstancia en la *cogitatio*. En cambio, se vislumbra algo del pensamiento platónico en todos aquellos casos en que se procura conciliar el

1 Aristóteles, de gen. et corr. I. 8, pág. 325a y Diels, Fragm. d. Vors. pág. 408, frag. 125.

2). Platón, Fedón 100 A.

apriorismo de los principios con un factor de ser-dado del empirismo, por ejemplo, innegablemente, en aquellas teorías de orientación científica en que se antepone un método "analítico" o "resolutivo" al deductivo. De ahí que no sea casualidad el hecho de que precisamente la ciencia moderna, con su afán de apoyar sólidamente su saber en la experiencia, haya afianzado de nuevo el terreno en que se apoya ese pensamiento.

El paladín filosófico de esa tendencia fué Kant. Es característica de su actitud la supresión de la doctrina leibniziana de la unidad y el restablecimiento de una dualidad fundamental de las fuentes de conocimiento. El hecho de que concibiera esta dualidad como la de intuición y pensamiento (conceptos), o de sensibilidad y entendimiento, puede considerarse como un planteamiento demasiado estrecho del problema en relación con la circunstancias históricas. En cambio, puede considerarse imperdible la dualidad que se esconde detrás de eso: la de conocimiento *a posteriori* y *a priori*, puesto que positivamente se apoya en ella aquella intrínseca tensión del conocimiento en la cual vuelve a ofrecerse margen para el fenómeno de la concordancia intrínseca entre dos fuentes de conocimiento heterogéneas.

Bien es verdad que en Kant no se explota directamente ese pensamiento para el problema del criterio de verdad; pero así se desprende indirectamente de sus formulaciones. Para verlo directamente, basta recordar sólo algunas de las más conocidas. Según Kant, no hay conocimiento de objetos exclusivamente a base de puros conceptos de entendimiento, ni de datos empíricos de la intuición exclusivamente, sino sólo en la concordancia entre ambos. La intuición sin concepto es ciega; los conceptos sin intuición son vacíos. La idea fundamental de la "deducción trascendental de los conceptos de entendimiento puros" se endereza a demostrar que los últimos sólo valen a condición de que tengan "validez objetiva" aplicados a una diversidad de "experiencia posible". Y como se demuestra esa aplicabilidad, se llega como resultado esencial a la tesis de que todo uso legítimo de las categorías está absolutamente circunscrito a la intuición empírica.

Desprendiendo de esa fórmula los prejuicios idealistas y psicológicos inhrentes a ella, significa que el conocimiento *a priori* no es conocimiento de objetos ni puede aspirar a la verdad sino cuando tiene su contrainstancia en un conocimiento *a posteriori* proveniente de otra fuente cuyos datos concuerden con él. Por consiguiente, aunque la idea de "restricción" se considere primordialmente de

modo unilateral como criterio de validez de la instancia empírica, en la doctrina del número se encuentra también la idea contraria de una restricción de la sensibilidad por el uso del entendimiento puro, del mismo modo que en general la supeditación de la experiencia de objetos válida al sector de las categorías es una evidencia para Kant y puede hacerse patente en muchos asertos relativos a esta cuestión.

b) Heterogeneidad dualista de los elementos del conocimiento.

Ahora bien, prescindiendo de todos los precedentes históricos, no cabe dudar de que en el fenómeno del conocimiento de objetos existe la confrontación de dos fuentes de conocimiento heterogéneas, autónomas e independientes entre sí y que en ella se dan efectivamente las condiciones para la única relación compleja en que puede consistir un criterio de verdad trascendente y que tiene la forma de la concordancia intrínseca como indicio de concordancia extrínseca con el objeto.

Esta antítesis no es la de sensibilidad y entendimiento, la de receptividad y espontaneidad, ni tampoco la de intuición y pensamiento, sino únicamente la de conocimiento apriórico y aposteriórico. Si con aquellas anteriores distinciones se sobrentiende ésta, pueden considerarse como intentos de solución del mismo problema, mas ni el conocimiento aposteriórico es meramente receptivo, ni el apriórico se reduce a espontaneidad, pensamiento o entendimiento. La intelección *a priori* es más bien totalmente intuitiva, en todo caso no menos que la *a posteriori*. Con lo que mejor cabría identificar la última sería con la sensibilidad, puesto que los testimonios de los sentidos son en todos los casos los últimos elementos, irreductibles, del conocimiento que proceden *a posteriori* de la intuición de cada objeto. En cambio, sería erróneo colocar en su lugar a la percepción, como hacían casi sin excepción las teorías antiguas que enfrentaban αἴσθησις y λόγος o αἴσθησις y νόησις, puesto que la percepción es ya conocimiento concreto de objetos, con el cual están entreverados ya diversos elementos aprióricos. Aquí, en cambio, estamos ante los últimos elementos del conocimiento puramente aposterióricos, independientemente de que puedan captarse o no aisladamente en algún conocimiento real. Asimismo, tampoco el conocimiento *a priori* debe tomarse meramente en forma de intelección consciente de principios puramente aprióricos, puesto que sólo una fase tardía de intelección científica lleva a eso. Más bien debe entenderse a modo de elemento

implícito en todo conocimiento de objetos, independientemente del grado en que se reconozca como tal o de cómo pueda exponerse aisladamente.

Ahora bien, para el estudio ulterior es importante recordar aquellos puntos de las investigaciones precedentes de los cuales se desprende que estas dos fuentes de conocimiento son realmente heterogéneas desde el fondo y existen independientemente una de otra y muestran una legalidad fundamentalmente diferente —por más que siempre siga siendo verdad que sólo amalgamados conocemos los elementos de ambas y sólo artificialmente podemos aislarlos.

La heterogeneidad se pone de manifiesto ya en la diferencia de contenido totalmente externa de que el conocimiento *a priori* tiene siempre en sus últimos elementos el carácter de intelección general de una ley y, cuando puede ser llevado puro a la conciencia, es susceptible de formularse directamente en juicios y conceptos (ahí está la razón de que el racionalismo lo refiriera exclusivamente al pensamiento), mientras que el conocimiento *a posteriori* se halla supeditado siempre en sus últimos elementos al caso particular, a la situación individual y a causa del carácter de singularidad y unicidad de su objeto se resiste siempre de modo totalmente determinado a ser formulado en conceptos o juicios. A eso corresponde como atributo formal, en aquél la evidente universalidad y necesidad, en éste la positividad y la para nosotros insoluble contingencia. Estas diferencias bastarían ya por sí solas para demostrar la autonomía de ambas fuentes de conocimiento.

No menos patente resulta la diferencia de su legalidad, aunque la teoría sólo pudo elaborarla hipotéticamente de modo aproximado. Para el conocimiento *a priori*, la condición general de su posibilidad estriba en la pura relación de categorías, en una identidad, por lo menos parcial, entre los principios de ser y conocimiento, que a modo de "relación fundamental categorial" pasa por todas las ramas y fases del conocimiento; aquí, el objeto se representa indirectamente, a base de las leyes que en él imperan o de los demás caracteres generales de ser, o sea que su representación es indirecta; lo directamente aprehendido, aunque no sea necesario que con este carácter sea llevado a la conciencia, es sólo la ley, no lo concreto, cuya realidad no puede inferirse de esta clase de conocimiento. En cambio, para el conocimiento *a posteriori*, la condición general de su posibilidad estriba en una relación fundamental totalmente irracional que no es una relación de principios; esta relación pudo describirse como

módulo continuamente idéntico, o como ley de conversión psicofísica, que debe ser uniformemente fija, por lo menos para el sistema de cualidades de un sentido; el objeto se representa directamnte aquí en las determinaciones inherentes a él como caso particular; su representación es, por consiguiente, directa y ostenta el carácter de relación de la conciencia, estrictamente supeditada *hic et nunc*, ante ciertas determinaciones del objeto particular. Bien es verdad que aquí tampoco se aprehende directamente lo concreto en su plenitud, pero por lo menos las determinaciones aprehendidas son directamente determinaciones de lo concreto como tal; de ahí la dignidad de esta fuente de conocimiento como testimonio de realidad.

Por último si, como hicimos antes, consideramos como símbolos los vehículos del conocimiento en su tipo y capacidad de rendimiento, llama todavía la atención como otra diferencia un factor funcional que hace antagónicas entre sí las dos fuentes de conocimiento: El conocimiento sensible está unido a ciertos sistemas de símbolos totalmente fijos y casi podría decirse que rígidos, cuyos límites y leyes de conversión no puede infringir, y cada uno de los cuales corresponde a un sector de la realidad totalmente determinado. En cambio, no está supeditado a semejantes límites absolutos aquel tipo de conocimiento en que se moldean con relativa pureza las universalidades aprióricas: la intuición lógicamente ideal, la formación de conceptos y el pensamiento que juzga; puede crearse con relativa libertad sus sistemas de símbolos adaptándose con ellos a lo real en la medida que tenga por conveniente. Por lo tanto, este tipo de conocimiento tiene sistemas de símbolos móviles, su adaptación a lo existente es activa y por consiguiente puede convertirse en una actividad que de acuerdo con el plan persiga deliberadamente su objetivo, puede adquirir el carácter de método, mientras que el conocimiento sensible se mantiene en una adaptación fija.

De ahí que su funcionamiento sea muy diferente en el conocimiento concreto de objetos en que ambos confluyen. El conocimiento de los sentidos proporciona un ser-dado acabado, inconmovible, una "materia" de conocimiento; la intelección apriórica proporciona, en cambio, formas, relaciones, dependencias en que esos datos se interpretan, ordenan y valoran. Y en la medida en que ambos contienen un correctivo mutuo, son los datos de los sentidos los que sólo gracias a esa interpretación y ordenación adquieren sentido, aunque como tales datos nunca puedan suprimirse, mientras que la formación de conceptos orientada en lo apriórico necesita primero, a su

vez, buscar la concordancia con ellos. Frente a la instancia dadora tiene el carácter de instancia buscadora; de por sí tiene solamente la función del comprender sin certidumbre de existencia, mientras que aquélla sólo tiene certidumbre de existencia sin comprender. Por consiguiente, en primer lugar se adapta tanto al objeto como a los datos sensibles del objeto. La adecuación consciente en que se produce su afán de verdad es, por lo tanto, totalmente indirecta. Su camino pasa por la obtención de la concordancia intrínseca de los factores de representación referidos al objeto, de los válidos universalmente *a priori* y de los existentes *a posteriori* en el caso.

c) *Sustitución del testimonio doble en el esquema del criterio.*

Sustituyendo ahora estas dos instancias de conocimiento autónomas y heterogéneas en el esquema que hemos desarrollado del criterio complejo-relacional de la verdad trascendente, échase de ver que su coexistencia en la conciencia corresponde efectivamente a las condiciones requeridas por él. Las dos son representaciones del objeto real; las relaciones trascendentes α y β (fig. 4) muestran en ellas un camino y un carácter de ley fundamentalmente diferentes, y, sin embargo, con sus miembros internos A y B están relacionadas entre sí de modo totalmente actual en la concreta estructura de conocimiento. Por consiguiente, la relación K entre ellos se obtiene ya simultáneamente a su aparición en la conciencia.

Aquí existe realmente lo que le parecía imposible al escepticismo antiguo: el criterio no está en la conciencia ni fuera de ella o, lo que es lo mismo, se halla lo mismo en ella que fuera de ella, es tanto representación como también no-representación. Cae en la conciencia con dos miembros (A y B) de su relación compleja, mientras con el tercero (X), que es su contramiembro común, se enraíza en el objeto trascendente. De esta suerte, el indicio de verdad puede ser puramente inmanente, dado en la conciencia, y, no obstante, tener validez con respecto a la situación existente, puesto que este indicio se halla en la relación interna (K), que se produce en toda situación actual a modo de concordancia entre intelección apriórica (digamos A) y ser-dado aposteriórico (B). La concordancia puede comprobarse en la conciencia, puesto que en la conciencia caen los dos testimonios de ser que aparecen en la relación. Con esto se resuelve al propio tiempo la dificultad metafísica de la aporía positiva: no se necesita otra nueva vinculación entre objeto y estructura de cono-

cimiento además de las antiguas, hasta ahora examinadas, que tienen sus raíces en la relación fundamental categorial y psicofísica. Estas dos bastan para la edificación relacional del criterio. Éste consiste en su dialelo. Tampoco se necesita ninguna suposición metafísica nueva, puesto que la noción de criterio puede sufragarse totalmente con el inevitable e irreductible mínimum de suposición que ya se justificó en otro lugar.

Este dialelo no es vacuo como el de la concordancia meramente inmanente. Se llena con la referencia de ambos miembros de la relación (A y B) al tercero trascendente común (X), puesto que si estos dos no concuerdan, por ejemplo: si la sucesión temporal de los datos sensibles no coincide con la causal del acaecer, que cabe esperar de las conexiones aprióricas de un mayor complejo de contenidos, uno de ambos tiene que ser necesariamente no-verdadero. Y como el testimonio de los sentidos y la anticipación apriórica difícilmente pueden contener los mismos errores a causa de la heterogeneidad de su funcionamiento y legalidad, y, por lo tanto, no siendo fácil que concuerden en sus errores, el caso de que ambos sean no-verdaderos tiene que relegarse de antemano a segundo término; es posible pero improbable. Y esta improbabilidad puede aproximarse a la imposibilidad si aumenta el complejo de los testimonios. De esta suerte, la concordancia inmanente adquiere el valor gnoseológico de indicio de concordancia transcendente; por la primera resulta comprobable la última en la conciencia. En la relación de contenido y contenido surge, a modo de fenómeno concomitante, una conciencia de la relación de contenido y cosa: la conciencia de verdad trascendente.

Por consiguiente, la concordancia de contenidos heterogéneos es un criterio desde luego relativo, pero al fin y al cabo positivo, y además de certidumbre relativamente elevada. En él, esos contenidos se comportan como ante el tribunal dos testigos del mismo proceso predispuestos de modo diferente: sus declaraciones son diferentes, pero, precisamente a causa de esta diferencia, lo que concuerda en su declaración tiene el deseado peso de objetividad. Su relación puede compararse asimismo a la expresión de un mismo pensamiento en dos lenguajes de muy diferente capacidad de expresión. En efecto, el testimonio de los sentidos y la intelección apriórica hablan dos lenguajes fundamentalmente diferentes, pero hablan de la misma cosa al mismo sujeto; son testigos positivamente predispuestos, pero lo preconcebido de su testimonio se compensa ante el tribunal de la

conciencia que busca la verdad, porque los prejuicios de uno y otro no son los mismos. Si se añade que en realidad nunca nos hallamos ante un testimonio sensorial aislado ni ante una intelección apriórica aislada, sino siempre ante un complejo conjunto de percepciones, por una parte, y ante un sistema de intelecciones aprióricas sumamente ramificado, por otra, y que la mezcla de ambos entre sí se opera en un engranaje de conocimiento unitario, potencialmente ilimitado y sin la menor solución de continuidad, se comprenderá que el criterio relativo, edificado sobre el mero dialelo, pueda aproximarse al valor de un criterio absoluto.

El estudio que hasta ahora hemos hecho del criterio podría producir tal vez la impresión de que éste constituye solamente un medio artificial-metodológico para convencerse de la verdad o no-verdad de un contenido en caso de duda; de un medio, pues, que sólo podría aplicar la conciencia científica y aun la filosófica. Eso no correspondería al problema. Es más bien la teoría gnoseológica la que en este caso, de modo puramente artificial, a los fines de su investigación, descompone elementos que existen conjuntamente ya en todo conocimiento ingenuo y científico, adoptando ya en él siempre aquella relación mutua en que consiste el criterio, puesto que la conciencia de verdad acompaña más o menos claramente a todo contenido de conocimiento. Solamente en la deliberada búsqueda de la verdad por la ciencia, y en particular por la filosofía, se llega a veces a tener conciencia de esta relación y sus últimos elementos. Pero en principio, la evidencia de lo verdadero, que de esta suerte se hizo evidente, no se distingue de la evidencia relativa de lo aprehendido ingenuamente, puesto que ambas son relativas precisamente en principio. Asimismo, en modo alguno tenemos que ver siempre con la confrontación de la pura intelección apriórica y del ser-dado puramente aposteriórico. Eso ocurre solamente en el caso-límite teórico-ideal. En realidad, lo que se enfrenta son siempre complejos cualitativamente mixtos, y lo único que los hace heterogéneos es la preponderancia de uno y otro de ambos elementos de conocimiento. De ahí que la relatividad de la conciencia de verdad humana sea en general mucho mayor de lo que cabría suponer en virtud de la heterogeneidad fundamental de los elementos últimos. Pero el hecho de que se produzca una certidumbre relativa, ilimitada, de la conciencia de verdad, con perfecto derecho aun ante el fuero de la teoría, se funda, sin embargo, en la circunstancia de que exista una continua heterogeneidad y absoluta autonomía de los elementos últimos.

d) Objecciones escépticas y consecuencias.

De hecho, como reserva contra la dignidad de este criterio sólo queda entonces la duda teórica universal sobre el conocimiento de objetos trascendente; pero ésta ya no se dirige contra el criterio como tal, sino contra las dos fuentes de conocimiento mismas cuyo enlace se presupone. Si la realidad del objeto del cual los sentidos constituyen un testimonio de realidad, es propiamente una ilusión, si la ley inteligible *a priori* no es también en algún sentido ley al propio tiempo de un objeto real, y si el conocer en general no es un aprehender de una cosa trascendente a la conciencia, sino pura construcción de potencias del sujeto que trabajan inconscientemente, entonces, naturalmente, ya no sabe hablar de un criterio de verdad trascendente. Cómo pueda salirse al paso de ese escepticismo universal, o del idealismo subjetivo (empírico) afín a él, se expuso ya en otro capítulo (cap. XVI. c., XXXVI. b. etc.).

Pero sea como fuere, semejante duda, que no puede demostrarse a sí misma, sino que a su vez queda flotando en el aire como ficción teórica, no puede eximir a la conciencia filosófica de la obligación de investigar las condiciones de la posibilidad de aquel conocimiento que tanto la conciencia ingenua como la científica tienen por conocimiento real de las cosas. Pero a este mismo sector pertenece también el problema de la verdad trascendente y su criterio. De ahí que ambos contengan un factor de escepticismo; pero éste no puede desquiciar el contenido trascendente de los problemas de ese conocimiento como tampoco puede desquiciar al de todo el problema del conocimiento.

Ni implica diferencia alguna para el problema del criterio la reflexión de que la verdad trascendente pueda consistir, no en una verdadera concordancia de la representación con la cosa, sino meramente en una regulada coordinación o correspondencia, sin semejanza (copia propiamente dicha) de la estructura de conocimiento con la cosa. En cierto sentido, precisamente aquí sólo cabe hablar de correspondencia, puesto que la genuina, autónoma, condición de ser la cosa nunca puede reproducirse, naturalmente, en su réplica en la conciencia. Las estructuras de conciencia son y siguen siendo heterogéneas a los objetos de la conciencia, tanto si los representan como si no los representan. La conciencia sólo puede abarcar las representaciones de los objetos, y éstas se mueven totalmente en los heterogéneos sistemas de símbolos peculiares solamente de la conciencia,

que pueden denominarse también lenguajes de signos o como se quiera. Sin embargo, en toda correspondencia tiene que contenerse un factor de concordancia, así como en toda analogía debe contenerse un factor de identidad. Y, por consiguiente, en la tendencia a la adecuación tiene que contenerse también la aspiración a convertir la réplica en copia. El criterio de verdad se referiría entonces precisamente a aquello que en la estructura de conocimiento tiene la capacidad para tal educación, constituyendo así empero una medida para juzgar la concordancia con la cosa existente.

SECCIÓN V

CONCIENCIA DEL PROBLEMA Y PROGRESO DEL CONOCIMIENTO

CAPÍTULO LVIII

EL SABER DEL NO-SABER

a) *La aporía en la conciencia de la inadecuación.*

El hecho de que las estructuras de conocimiento sean inadecuadas a los objetos, constituye una imperfección y debilidad del conocimiento; pero el de que haya también una conciencia de esa inadecuación, mediante la cual se conozca lo deficiente como tal, es una especie de compensación y en todo caso una fortaleza del conocimiento, y eventualmente hasta un poder de trascendentales consecuencias más allá de esta compensación.

Si la inadecuación no fuera más que no-verdad, una conciencia de ella equivaldría al criterio de verdad negativo y nada nuevo podría añadir al contenido de problemas hasta ahora examinado del fenómeno del conocimiento. En realidad no es así. Bien es verdad que una imagen de conocimiento no-verdadera puede calificarse también de inadecuada a su manera, aunque el sentido genuino de la inadecuación sea otro (cap. V. g. 2-4 y h. 6); pero, por el contrario, una imagen de conocimiento inadecuada no es necesariamente no-verdadera. El conocimiento verdadero puede ser perfectamente insuficiente. El objeto, si realmente se aprehende, puede ser aprehendido debidamente, pero precisamente el aprehender debido puede ser incompleto. En realidad, todo conocimiento es un aprehender fragmentario del objeto; pero la imagen de conocimiento puede tener en sí misma

como indicio la conciencia de que ese aprehender es fragmentario. Y es notorio que ese indicio tiene que ser tanto más perceptible en ella cuanto más debidamente se haya aprehendido el fragmento. Por consiguiente, la conciencia de la inadecuación no tiene que disminuir, sino precisamente aumentar, a medida que aumente la verdad de la imagen de conocimiento. Su desenvolvimiento presupone ya el criterio de verdad.

El análisis del fenómeno nos mostró que la conciencia de la inadecuación consistía en saber que el objeto es más que lo que de él se conoce. Esto implicaba la perspectiva hacia un estrato del objeto situado más allá de lo objetificado, hacia un ilimitado sector de lo transobjetivo del objeto. Esta ampliación de su concepto ya no puede ofrecer ninguna dificultad después de los estudios ontológicos sobre el ser-en-sí del objeto real (caps. XXX y XXXI) y sobre la estratificación de las esferas del problema teórico (cap. XXVII). Evidentemente, el límite del conocimiento con respecto al contenido de ser del objeto es arbitrario; es solamente un límite de su objetificación para el sujeto. En el carácter de ser no se distinguen entre sí lo objetificado y lo transobjetivo, pero por su extensión se comportan entre sí como un sector finito de lo infinito con respecto al residuo infinito allende el sector. Por consiguiente, el peso ontológico del objeto cae de antemano hacia lo transobjetivo; pero de esta suerte se modifica fundamentalmente la posición del problema del conocimiento con respecto a los problemas parciales que hasta ahora hemos tratado.

En efecto, todo conocimiento tiende a un aprehender, no parcial, sino total del objeto, puesto que al fin y a la postre se endereza siempre a su esencia ontológica, y sus aspectos parciales subjetivos son sólo para el conocimiento vehículos y fases. Ahora bien, si no hay una conciencia de lo transobjetivo, el sujeto puede tener simplemente lo conocido por lo existente, y contentarse con eso. Pero si hay una conciencia de lo transobjetivo, esa limitación es imposible. Entonces, con la gravedad del objeto, cae al propio tiempo hacia lo transobjetivo la del interés de conocimiento. De esta suerte, la relación de conocimiento misma se une, más allá de lo conocido, a lo desconocido, adquiriendo aquel carácter de inestabilidad y eterno sin terminar que precisamente son característicos de todo conocer humano.

¿Cómo es posible esa conciencia de la inadecuación? Al fin y al cabo, el sujeto sólo puede saber de la parte objetificada del objeto; su

saber de una determinación del objeto significa precisamente la objetificación de ésta. Aquí, en cambio, se pretende que el sujeto sabe de aquello que no le está objetificado, de aquello, por consiguiente, que más bien no sabe. Es el fenómeno formulado sucintamente en la antigua frase del "saber del no-saber". En él consiste la conciencia del problema. En su exposición se pone de relieve la aporía negativa del problema, aquella aporía, entre todas las del conocimiento, que más patentemente ostenta el carácter de paradoja y contradicción. ¿Cómo puede un sujeto saber de su propio no-saber? Si así fuera, tendría que saber al propio tiempo de su objeto, y, por consiguiente, anular el no-saber. En los demás casos, cuando un sujeto tiene conocimiento de un transobjetivo, precisamente por esta razón se le objetifica; en cambio, en este caso sigue siendo transobjetivo.

Es evidente que sólo puede haber un saber del no-saber si de algún modo hay un saber anterior al genuino saber de la cosa, un saber de lo desconocido, en el cual éste no se torne algo conocido. Tomando esta exigencia positivamente y prescindiendo por un instante de la paradoja que contiene, parece que en este caso se pregunte por una tercera clase de aprehender primario además del conocimiento apriórico y aposteriórico. Y en esto consiste la aporía positiva del problema, puesto que no hay tal clase tercera de aprehender. Tampoco el criterio de verdad pudo buscarse en una "nueva vinculación" entre objeto y estructura del conocimiento, por más que el problema la exigiera. Sólo cupo encontrar una especie de sucedáneo para ella en la relación demostradamente existente entre los tipos fundamentales del aprehender. Pero aquí no se trata de un correctivo del conocimiento que también pueda ser relativo, sino de un substancial ir más allá de lo conocido. ¿En qué puede fundarse si no es en una vinculación de otra clase con el objeto?

El idealismo pudo despachar esta cuestión con relativa facilidad. Si el objeto es una mera estructura inmanente, el conocimiento es su construcción. La conciencia del problema es entonces un íntimo saber de que prosigue la construcción sin inteligir la determinación substancial de la prosecución. Tiene entonces la forma de una conciencia de la laguna que hay en el contenido y es el indicio de una tendencia a llenar la laguna. A la concepción ontológica del conocimiento le está vedada tan cómoda explicación. A la laguna que hay en el contenido podría corresponderle también una laguna en la situación existente, y, por consiguiente, no sería necesario que significara una inadecuación. Pero la conciencia de la inadecuación se

distingue como fenómeno precisamente por la peculiaridad de que apunta a un positivo contenido de ser en el objeto, que no tiene correspondencia positiva equivalente en la estructura del conocimiento; por consiguiente, presupone ya el contacto trascendente de la conciencia con ese contenido.

En consecuencia, la pregunta que se plantea es la siguiente: ¿cómo se puede llegar a ese contacto si no puede tener el carácter de intelección positiva con determinación substancial?

b) Estructura relacional en la conciencia de lo transobjetivo.

Al tratar el problema del criterio quedó señalado el camino de cómo cabe elaborar teóricamente las aporías de esta clase. El problema exige un "nueva vinculación" y ésta no puede demostrarse; por lo tanto tiene que estar contenida ya de algún modo en las existentes y demostrables. Y si está contenida en ellas, tiene que poder ponerse también de manifiesto. Por lo tanto, también en este caso lo que se persigue es llegar a la justa valoración de lo existente.

En el engranaje del conocimiento hay también intelecciones negativas de determinación totalmente específica, que aprehenden positivamente el engranaje en que falta una pieza, con lo cual podría decirse que perfilan el lugar lógico vacío del contenido que falta. El engranaje de que se trata es real, existe en sí en el objeto existente; por lo tanto, en él tiene que existir realmente también el miembro que falta. Siendo así, la falta del miembro en la estructura del conocimiento tiene que hacerse necesariamente sensible, a base precisamente de este engranaje real debidamente aprehendido y representado, como indicio de algo positivamente existente, pero no representado. Con ello adquiere el problema de conciencia una primera determinación positiva: debe tener necesariamente una estructura relacional, tiene que ser un continuo tanteo de la aprehensión del objeto guiándose por esos engranajes reales de los cuales están representados ciertos miembros, mientras que otros se hallan allende lo representado.

Pero es evidente que eso sólo es posible si en el objeto mismo predominan engranajes que enlazan su parte objetificada con la transobjetiva, de suerte que ciertos miembros de su contenido apuntan directamente, más allá de sí mismos, a contramiembros que se hallan en lo transobjetivo. Entonces, si en la representación se aprehende, al propio tiempo que estos miembros, el punto de arranque también

de los engranajes en que figuran, se comprende que con ellos se implique también al propio tiempo una conciencia de sus contramiembros transobjetivos que evidentemente se presenta independientemente de que los últimos puedan estar o no representados positivamente de algún modo substancial. Y si no pueden estarlo, la implicada conciencia de su existencia es vacua, irrealizada, puramente negativa, un saber del no-saber o una conciencia de la inadecuación de la estructura representativa. Y si en las relaciones que la implican, puede perfilarse exactamente como vacío lógico, adopta la forma exacta de conciencia del problema.

Al tratar de la cuestión general del objeto de conocimiento (Tercera parte) hemos expresado suficientemente, y puede darse aquí por supuesto, que el ser de cuya conversión en objeto se trata, tiene efectivamente una estructura relacional continua, que en él todo está enlazado entre sí y que los hilos de este enlace atraviesan de diversos modos los límites ontológicamente contingentes de la objetificación, unen el patio de los objetos con lo transobjetivo y hasta lo insertan totalmente en los mayores engranajes de ser. En cambio, de qué modo más concreto sea posible una conciencia implícita de la existencia de desconocidos caracteres de ser que le sirvan de base, es una cuestión para la cual se han propuesto varias tentativas de solución en la historia de las teorías. Pero son sobre todo dos ideas las que en este caso condicionan el camino para toda solución posible: Una de ellas estriba en la esencia del conocimiento *a priori;* la otra, en el fenómeno del continuo engranaje del conocimiento. Las dos resultarán fecundas para el problema precisamente en la medida en que puedan entenderse estrictamente en el sentido de conocimiento de objetos trascendentes.

c) *Conciencia apriórica del problema e implicación categorial.*

El hecho de que la conciencia del problema sea un "saber del no-saber", apunta ya al conocimiento *a priori.* Lo que no es saber ni no-saber, sino un saber del no-saber, que oscila entre ambos, debe tener necesariamente la forma de anticipación, de "pre-saber", puesto que también el saber del no-saber presupone una conciencia del objeto. Pero el conocimiento apriórico puede tener perfectamente esta forma. Tiene el carácter de universalidad y necesidad y con él puede ir efectivamente más allá de los límites de lo conocido como real; en toda proposición cuya validez advierte, anticipa una serie

de casos posibles en principio infinita, de los cuales sólo puede conocerse a lo sumo una parte limitada. Por lo tanto puede fijar conjuntos para cuyo alcance total en modo alguno necesita ser suficiente la base de experiencia. Ahora bien, la falta de una base de experiencia y la conciencia, unida a ella, de irrealización, basta ya para que lo así fijado o anticipado se sienta como problema, como genuino saber de un no-saber. Lo propio cabe decir de toda suposición hipotética. El saber hipotético es saber problemático. Sin duda es positivo por su contenido, y, en consecuencia, va más allá del no-saber, pero lo que tiene de positivo es solamente una tentativa de suplir la falta de contenido garantizado.

Es esencial del conocimiento positivo y seguro de las cosas su supeditación a los dos polos del conocimiento: al apriórico y el aposteriórico, puesto que en el enlace entre éstos dos se halla el único criterio de verdad posible. Pero es esencial del conocimiento apriórico como tal que se extienda más allá de los angostos límites de este enlace y reclame validez más allá de ellos. Los principios del conocimiento apriórico son, no solamente condiciones de la experiencia real, sino, más allá, también de toda experiencia posible. Por lo tanto, al propio tiempo se extienden también siempre a lo desconocido y realizan siempre una especie de anticipación de objetos posibles cuya realidad sigue siendo dudosa hasta que los "da" la experiencia. En ellos se halla dispuesta ya la misma relación que constituye la conciencia del problema: el paso de lo conocido a lo desconocido.

Sin embargo, la competencia de la anticipación se extiende de hecho más allá. Descartes caracterizaba el conocimiento como un *motus intellectualis nullibi interruptus* que atraviesa todas las lagunas y lugares vacíos, y en el cual se obtiene, por lo tanto, una relación totalmente fija entre lo conocido y lo desconocido. Platón hablaba de una συμπλοκή de las ideas, y Hegel postulaba el enlace dialéctico de todas las categorías, que se supraordinaba fundamentalmente a todos los miembros y factores parciales. Lo menos que puede aceptarse como legítimo de esas doctrinas es el hecho de que las intelecciones aprióricas en general no son en absoluto aislables en cuanto a su contenido, que de por sí se "implican", como decía Descartes, y se documentan directa e inequívocamente por el hecho de que donde quiera y como quiera que se presenten, se hallan incluídas siempre en un complejo de relaciones que existe independientemente de los límites que en cada momento tenga lo conocido y de hecho va mucho más allá de ellos. Los grandes dialécticos de las

edades antigua y moderna atribuyeron la máxima importancia a este hecho asombroso, aunque sin encontrarle siempre la formulación teórica suficiente o sin meditar críticamente sus consecuencias para el problema del conocimiento. Todos ellos concuerdan en que en este caso no estamos ante una conexión que la conciencia tenga que establecer previamente, o que pueda organizar a capricho, sino ante una firmemente enlazada red de relaciones que son tan eternas e ineluctables como el contenido de lo apriórico mismo, es más aún: pertenecen directamente a este contenido y hasta quizás son sus condiciones. No consiste en una construcción, sino en un ser de conexiones, frente al cual no le queda a la conciencia otra libertad que la de seguirlo o no. Por esta razón tampoco debería hablarse de un "método" de la dialéctica —puesto que precisamente lo metodológico es lo secundario en ella — sino solamente de un existir o ser de la dialéctica, cuyos hilos diversamente enmarañados existen independientemente de que sean contemplados y de la medida en que lo sean. Su carácter de ser es el mismo que el de las categorías.

Se comprende sin más ni más que esto puede decirse de lo idealmente apriórico que afecta al objeto lógicamente ideal. El acuerdo entre los conocimientos lógicos y los matemáticos se considera siempre como prototipo de evidente relación, consecuencia y dependencia; pero lo propio puede decirse, formulándolo y limitándolo como corresponde, de la intelección realmente apriórica, de la cual vimos ya, en la investigación de la "relación fundamental categorial", que se funda en una identidad parcial entre las categorías de ser y las de conocimiento. Ahora bien, la idea de implicación, enraizada a su vez en la relacionalidad de las categorías, sólo se torna fecunda para la conciencia del problema trascendente cuando se la refiere a aquella relación fundamental categorial. Antes de cualquier examen de las ulteriores consecuencias cabe prever aquí en seguida que de esta suerte se amplía en toda una dimensión el sistema de relaciones dentro del cual se mueve la implicación. Este sistema va más allá del plano de las categorías de conocimiento al de las categorías de ser. Por consiguiente, la implicación inmanente en esta ampliación de la relación tiene que convertirse forzosamente en una implicación trascendente; el ser de la dialéctica, que al principio afectaba a un carácter meramente lógico ideal de las relaciones de pensamiento y conocimiento, tiene que resultar al propio tiempo un ser ónticamente real, por lo menos en parte.

El carácter de identidad parcial de la relación fundamental cate-

gorial había de entenderse en el sentido de que las categorías del conocimiento de objetos trascendentes coinciden con una parte de las categorías de objetos existentes, es decir, que substancialmente constituyen un sector del sistema de las últimas. Ahora, aunque no conozcamos este sistema en conjunto, en virtud de aquella fracción de racionalidad inherente a él sabemos empero que es realmente un sistema y que entre sus miembros tiene que haber enlaces, relaciones y dependencias, puesto que si no fuera así tampoco podría estar determinado de modo unitariamente relacional el ser concreto y por ende tampoco el sector cognoscible del mismo. Mas entonces se trasfiere a las categorías de ser la relación fundamental válida para el sector de lo apriórico inmanente: la determinación de las distintas categorías de ser está condicionada también por su relación con las demás categorías de ser. No por eso necesita reducirse a este entrevero relacional, sino que puede contener un núcleo substancial cuya esencia se halle más allá de toda relación. Pero el condicionamiento recíproco como tal, aun sin agotar la profundidad irracional de las estructuras categoriales, basta ya para hacer imposible que las distintas categorías se desprendan totalmente del engranaje de conjunto.

Pero de esto se sigue que también en el ser todo principio particular implica realmente a los demás. Ahora bien, en cuanto un sector del sistema de las categorías de ser sea idéntico con las categorías de conocimiento, tiene que ser determinante también al propio tiempo para ese sector la ley de enlace que rige entre las categorías de conocimiento; por consiguiente, dentro de ese sector, las categorías de ser tienen que implicarse entre sí realmente del mismo modo que las correspondientes categorías de conocimiento se implican entre sí idealmente. Por lo tanto, la implicación de las últimas en la conciencia es también, en estos límites, implicación al propio tiempo de las primeras en el objeto trascendente. En consecuencia, del conocimiento apriórico trascendente vale la misma ley de implicación que del inmanente; dicho con otras palabras: la implicación inmanente que se extienda substancialmente a representaciones de objetos reales, tiene validez objetiva directamente con respecto a éstos. Mas de esta suerte se establece para el conocimiento la relación entre la parte conocida y la desconocida del objeto real, entre lo objetificado y lo transobjetivo, facilitándose una conciencia de lo transobjetivo hasta el límite de la racionalidad. Entonces, una conciencia de lo desconocido como tal, es decir, un saber del no-saber referido al objeto, es sencillamente la forma en que esas relaciones aprióricas llegan a la con-

ciencia, y en la cual acompañan a toda conciencia de objetos transcentes.

Ahora bien, la conciencia del problema, como enseñó ya el fenómeno (caps. V. i. 10 y IX. f.), se extiende, no sólo a la parte cognoscible de lo transobjetivo, sino también a la incognoscible situada más allá, es decir a lo irracional o, mejor dicho, a lo transinteligible. Hay precisamente el problema de lo irracional como conciencia-límite de todas las cadenas de problemas, y esta conciencia del problema está referida a un ser real como cualquier otra. Por lo tanto, tiene que ser posible también sobre la misma base que cualquier otra conciencia del problema.

De hecho, la implicación universal de lo apriórico ampliada por la relación fundamental categorial, basta totalmente para hacer comprensible también la conciencia del problema de lo irracional. El límite de la racionalidad en el objeto está indicado por el límite de la identidad de ambos grupos de categorías; o sea que el objeto es cabalmente cognoscible *a priori* exactamente en la medida en que sus categorías coinciden con las del conocimiento (cfs. cap. XLVIII. c.). Ahora bien, si el sector de las categorías de objetos que coincide con las de conocimiento, existiera ontológicamente aislado, sin vinculación real con las demás categorías de objetos, resultaría imposible una implicación de lo irracional. Pero suponer semejante aislamiento no correspondería en modo alguno a la situación del problema. En efecto, lo existente como tal, que es parcialmente cognoscible, se comporta con respecto al límite de su cognoscibilidad (racionalidad) exactamente con la misma indiferencia que con respecto al límite móvil de su eventual ser-conocido (objetificación). Por lo tanto, nada más absurdo que suponer que lo que tiene de irracional esté de algún modo separado ontológicamente de lo racional. Y si eso no es aceptable, tampoco puede suponerse un tabique entre las categorías de ser que determinan lo que tiene de irracional y las que determinan lo racional, antes bien se trata notoriamente de un gran engranaje único de categorías de ser atravesado por diversas relaciones y formado por aquellas categorías que determinan el objeto real sin solución de continuidad. Y evidentemente, este engranaje, con respecto a los límites del sector que coincide con las categorías de conocimiento, es exactamente tan indiferente como el objeto por él determinado lo es con respecto a los límites de su racionalidad. Los dos límites son igualmente indiferentes desde el punto de vista ontológi-

co. Existen solamente para el punto de mira del sujeto cognoscente; son limitaciones exclusivamente gnoseológicas.

Pero si el sector de las categorías de objeto que coincide con las de conocimiento, no existe aisladamente sino en continua interacción con las demás categorías de objeto, la implicación real de las categorías de ser se extiende también necesariamente más allá del límite de este sector; es decir que en el objeto se extiende también más allá del límite de su racionalidad. Pero como las categorías de conocimiento coinciden con este sector, su implicación recíproca está incluída en el mayor conjunto de aquella implicación real de las categorías de ser, y no es de extrañar que en su conjunto aparezcan miembros de relación cuyos contramiembros se hallen más allá de su limitada esfera. Mas para la conciencia cognoscente, esto significa que en el conjunto de lo comprensible *a priori* que hay en el objeto, aparecen miembros de relación cuyos contramiembros son, no solamente desconocidos, sino también totalmente incognoscibles. Lo que cabe conocer en tales casos es solamente que esos contramiembros tienen que estar de algún modo en lo existente, que en el objeto tiene que corresponderles algo real; pero de qué índole sea este real, o qué sea propiamente, sigue siendo incognoscible. Y esto es precisamente lo que nosotros denominamos conciencia de lo irracional.

Esta es la razón de que la conciencia del problema se extienda sin distinción lo mismo a lo racional que a lo irracional. Por principio es indiferente a los límites de la racionalidad del objeto. En eso se distingue esencialmente del progreso del conocimiento para el cual ese límite es infranqueable. Tanto el problema como el progreso se extienden siempre a un transobjetivo; pero el problema penetra más adentro en lo infinito de éste. De lo irracional hay solamente un saber del no-saber.

d) Conciencia aposteriórica del problema y excentricidad de las esferas elementales.

Por lo tanto, el conocimiento apriórico tiene la peculiaridad de que, a base de su esencia anticipadora e implicadora, se lanza constantemente más allá del aposteriórico planteándole, por decirlo así, los problemas, es decir, que le deja la realización empírica de lo anticipado. Pero esto es solamente uno de los lados de la conciencia del problema. También el conocimiento a *posteriori* muestra una especie de lanzarse más allá del apriórico. Y ese último lanzarse es precisa-

mente la clase de conciencia del problema mucho más ingenua y conocida. Sectores enteros de la ciencia están llenos de conocimiento de hechos, de material de observaciones de toda índole, para cuya interpretación según puntos de mira teóricos universales no basta el conocimiento de leyes. No son solamente las ciencias biológicas las que se encuentran en esta situación. También la física y la química se hallan ante nuevos enigmas de la experiencia, para cuyo dominio teórico el pensamiento apriórico tiene que recurrir a la hipótesis. En medida mucho más abundante se da la misma situación en el vasto sector del conocimiento empírico. En él, el material de experiencia, no sólo no es puramente aposteriórico, sino que se halla atravesado ya por diversos hilos de conocimiento apriórico. Pero en él, los últimos elementos de ser-dado son los del testimonio de los sentidos, y únicamente en ellos se funda el valor de hechos que tienen para la conciencia, así como la imposibilidad de eludir los problemas que plantean para el conocimiento. Lo específicamente a *posteriori* constituye aquí el contenido de los problemas. Aquí hay un ser-dado sin entender, una certidumbre de existencia sin captación de las conexiones. Falta la intelección apriórica que complete y elabore. Existen ciertas determinaciones del objeto que en su aislamiento son tan poco conocimiento plenamente válido de las cosas como la anticipación apriórica sin la realización empírica. Y en la medida en que la conciencia sabe de esa inconclusión, tenemos también aquí un saber del no-saber.

El fenómeno de la conciencia de los problemas adquiere así un sentido mucho más general. Evidentemente, no se basa sólo en el elemento apriórico del conocimiento ni únicamente en el aposteriórico, sino en una original interacción entre ambos. Es evidente que la extensión de los sectores dominados por ambos elementos no coincide completamente, sino sólo parcialmente. Las esferas del conocimiento apriórico y del aposteriórico se hallan entre sí en posición excéntrica; parte de cada una de ellas se halla más allá de la otra. Cabal determinación y pleno valor de conocimiento, lo tiene solamente aquella parte del contenido de conjunto en que ambos coinciden. De ahí que exista entre ellos una tendencia a coincidir, y como lo limitado de las condiciones de ambos conocimientos le opone resistencia, al propio tiempo existe entre ellos una relación de tensión.

Las partes de las esferas del conocimiento apriórico y aposteriórico que no coinciden entre sí, forman para la conciencia las esferas

de límite o de problemas, cuyo contenido produce la impresión de incomprendido o desconocido, a pesar de que en el conjunto del engranaje del conocimiento ocupe ya su sitio determinado. El hecho de que este sitio esté determinado sin plena realización del contenido, es lo que constituye precisamente la conciencia de los problemas.

La conciencia de inadecuación que indica la conciencia de objetos de esta esfera-límite, alude sin duda directamente a la inadecuación de la estructura de conocimiento frente al objeto; pero su fundamento gnoseológico está en otra cosa: en una mutua inadecuación de ambas esferas elementales del conocimiento, que es el reverso de su excentricidad. La conciencia de los problemas referida al objeto real es, pues, indirecta; dos clases de inadecuación se hallan aquí referidas una a otra de modo inequívoco: la inadecuación inmanente es el indicio de la trascendente; la mutua inadecuación de las esferas de conocimiento proporciona la conciencia de la inadecuación entre la representación y la cosa existente.

En consecuencia, ocurre aquí una cosa análoga a lo que ocurriría con el criterio de verdad: la relación intrínseca entre contenido y contenido es indicio de una relación extrínseca con el objeto. La conciencia de los problemas tiene también una estructura relacional compleja. Y por cierto que también en este caso, como en aquél, son los dos mismos tipos de relación trascendente los que aparecen en la relación; y también en este caso es la comparación inmanente entre los miembros homólogos de dos relaciones trascendentes la que proporciona la conciencia de la relación trascendente con el objeto. La diferencia está solamente en la índole diferente de la relación de contenido. En el criterio de verdad, los dos contenidos están referidos a las mismas determinaciones del objeto, y lo que está sobre el tapete es si la representación es acertada o no. Aquí, en cambio, los dos están referidos a distintas determinaciones del objeto, mientras que lo dudoso es la conciencia de aquello que no está representado en ambos. De ahí que el valor positivo estribe precisamente en este caso en la no-concordancia entre ambos contenidos. Esta no-concordancia es el saber del no-saber. Nos encontramos, pues, en este caso con una inversión metodológica de la situación a base de los mismos factores. Esto es importante para la valoración teórica del resultado, pues también en este caso el resultado consiste en que la existencia de la "tercera vinculación" de la estructura de conocimiento al objeto, además de las dos vinculaciones dadas (por la relación fundamental categorial y por la psicofísica), se viene abajo. No se necesita. Las

dos relaciones existentes bastan para explicar la conciencia del problema. Ésta, por consiguiente, de modo análogo a lo que ocurría con la conciencia de verdad, no añade nuevas suposiciones metafísicas a las ya hechas; el contenido metafísico de la conciencia de los problemas queda cubierto ya con éstas.

Por verdadero que sea que la conciencia de la inadecuación puede ser doble, apriórica o empírica, un factor apriórico corresponde en todos los casos al carácter de problema como tal: la exigencia tácita de la totalidad y continuidad de las determinaciones del objeto, puesto que en la estructura de conocimiento no todo se enlaza sin lagunas, y precisamente las lagunas de su estructura adoptan, cuando llegan a la conciencia, la forma del vacío lógico o de problema. Pero, naturalmente, esto sólo es posible con un requisito: que en el objeto existente las lagunas estén colmadas, y realizadas las exigencias de totalidad y continuidad. Pero este requisito es eminentemente apriórico.

Capítulo LIX

INADECUACIÓN Y TENDENCIA A LA ADECUACIÓN

a) *Rememoración de la situación del problema en el progreso del conocimiento.*

Hicimos ver en un capítulo anterior (IX. f.) que el progreso del conocimiento no significa, contra lo que cree el idealismo lógico, una disolución del objeto en etapas fluctuantes y, en definitiva, una mera perspectiva, una idea, sino que, por el contrario, proporciona precisamente el argumento más fuerte en favor de la tesis de que el objeto posee un ser en sí trascendente, independiente de toda alteración de la imagen en la conciencia. Bien es verdad que no conocemos de él más que la serie de sucesivas fases de representación que a lo sumo son valores aproximados de su totalidad, al igual que en el cálculo matemático de valores-límites nunca logramos conocer éstos mismos, sino solamente la serie de valores aproximados; pero del mismo modo que aquí el progreso presupone un ser en sí ideal del valor-límite, lo presupone allí real. Si el punto de destino y dirección no es más que una idea del conocimiento mismo, sin estar unida a un existente en sí, el hecho de que incansablemente aspire más allá, constituye un mero juego del conocimiento, mera inquietud e insatisfacción interna sin finalidad ni sentido. Los nuevos problemas que se plantean con toda solución, son entonces dificultades que nosotros mismos nos buscamos sin que tengan el sentido de conducir a nada fijo, cierto. Esto estaría en contradicción con otra tendencia del conocimiento que existe con toda claridad: la tendencia a la verdad. En efecto, lo verdadero es por esencia supratemporal, eterno, absoluto. De nada sirve argüir que esta misma tendencia a la verdad es un eterno aspirar, puesto que precisamente aquí es evidente que el punto de dirección

del aspirar es fijo, independiente del proceso. Así lo acredita ya la identidad del problema en el fluir del avance del conocimiento, y más aún aquellos fermentos de conocimiento apriórico que poseen el carácter de lo continuamente persistente. Por lo tanto, ni hablar cabe de que todo lo persistente se disuelva en el proceso. Por el contrario, la imagen del objeto se determina en el progreso del conocimiento precisamente por lo persistente, y sólo lo que persiste como pieza de determinación y se sustrae al proceso, se considera como verdadero, esto es, como concordante con el objeto. Esto sería absurdo si el último no fuera él mismo algo persistente, independiente del fluir del conocimiento. Pero entonces no hay razón alguna contra su ser-en-sí.

Es evidente que no por eso es necesario que este ser-en-sí sea ontológicamente inmóvil. Lo existente puede tener su propio movimiento que sea independiente del de la marcha del conocimiento. Por esto puede persistir con respecto a ésta. Cada una de las fases de su movimiento constituye un persistir idéntico, a condición de que sea objeto de un progresivo aprehender. Y este persistir puramente gnoseológico es lo único que importa aquí. Lo que el objeto no sigue, es el movimiento del progreso del conocimiento. Todas las demás clases de movilidad del objeto son indiferentes con respecto al problema de este progreso. No está en contradicción con él fluir heraclítico de lo existente.

El hecho de que la esencia idéntica del objeto esté llena de problemas para el conocimiento, de que en cualquier solución se le planteen nuevos problemas, no constituye una indeterminación del objeto, sino solamente la eterna inconclusión e inadecuación del conocimiento cuya finitud en cualquier momento se pone de relieve frente a la infinita plenitud de lo existente. Es precisamente esta distancia insalvable lo que mantiene en marcha al progreso del conocimiento. Éste no puede darse tregua hasta que no coincida con su objeto; pero no puede lograrlo nunca porque en éste queda siempre un residuo infinito desconocido. El progreso del conocimiento no significa ontológicamente más que el ensanchamiento del límite de objetificación del objeto; con ello nada se altera en las determinaciones reales del último. Éste sigue intacto e indiferente con respecto a las fases y grados de su ser-conocido. El hecho de que en él se abran siempre perspectivas nuevas es, por consiguiente, mero asunto de la anticipadora conciencia del problema que desde toda nueva situación de la

frontera de objetificación conquista un nuevo campo de acción para su anticipador saber de lo transobjetivo.

b) *Relación funcional entre la conciencia de los problemas y el progreso del conocimiento.*

En la parte ontológica de nuestra investigación hemos examinado lo que el progreso del conocimiento significa para el problema del ser. Para el problema del conocimiento, su significación es distinta. El centro de gravedad del objeto se halla en lo transobjetivo, aun para el conocimiento, puesto que por su tendencia éste se endereza a la totalidad del objeto, y lo que nos ocupa aquí es precisamente esa tendencia del conocimiento. El conocimiento gravita hacia el punto de gravedad de la totalidad. Y esta gravitación es algo diferente de la mera conciencia de los problemas. En la última, nos hallábamos únicamente con una conciencia de lo transobjetivo en general, cuya determinación consistía solamente en ciertas directrices o perspectivas; aquí, en cambio, se pretende penetrar positivamente en lo transobjetivo, forzar el acceso a lo desconocido, realizar aquello que se halla sin realizar en el problema. La vinculación misma de la relación de conocimiento con lo transobjetivo es diferente aquí de la que veíamos en la conciencia de los problemas; tiene que comportarse con ésta del mismo modo que el positivo aprehender substancial con la vacua anticipación. Por lo tanto, la vinculación misma tiene que ser aquí más positiva y vigorosa que allí, tiene que fundarse en otras condiciones, más firmes. Se trata de exhibir estas condiciones. Se comprende que en virtud de la estructura relacional del objeto, lo desconocido que éste tiene sea implicado por lo conocido y que de este modo surja antes que nada un saber del no saber; pero lo desconocido sigue siendo precisamente desconocido en esa involucración, y por ella no cabe ver cómo pueda convertirse en conocido. Aquí es preciso que intervengan otras condiciones o que las mismas condiciones no se hayan agotado totalmente hasta ahora, que sea posible arrancarles aun otros aspectos. A esto alude la aporética con la "nueva vinculación" que aquí se pone de nuevo sobre el tapete.

Sin embargo, no puede negarse que esta vinculación a lo transobjetivo, aun teniendo que ser más vigorosa y positiva que la de la conciencia de los problemas, en cambio extensivamente queda por debajo de ella. El problema tiene un aspecto más amplio, ni siquiera lo irracional le pone límites; el progreso queda muy por debajo de

él, camina lenta y constantemente paso a paso, sin saltos ni anticipaciones. En este caso se exige aquí menos que allí. Asimismo, no debe olvidarse que la aporía del progreso del conocimiento no tiene carácter propiamente antinómico, ni encierra contradicción alguna que haya que suprimir. En la conciencia de los problemas la dificultad estribaba en que un saber se extendiera a lo que más bien no se sabe. Aquí, por el contrario, se trata sencillamente del incremento del saber. En el progreso rectilíneo del conocimiento, en la incorporación de nuevo contenido a su ámbito, lo asombroso es más bien que el conocimiento pueda hacerlo así, puesto que el contenido que éste incorpora, no es en sí el de la estructura de conocimiento, sino el del objeto que se trata de conocer. Por consiguiente, de algún modo tiene que haberlo tomado de éste. Y es evidente que para hacer comprensible ese tomar como tal, bastarían las condiciones generales de la relación de conocimiento, puesto que la descomposición temporal de la aprehensión del objeto en sus distintas fases y un continuo progreso en ellas no implican, naturalmente, la menor diferencia en la aprehensión como tal. Es más aún, el progreso del conocimiento ni siquiera tiene que ser deliberado, espontáneo; puede consistir también en que el conocimiento se deje empujar pasivamente hacia adelante y fundarse en que constantemente se ofrezcan al sujeto nuevas facetas del objeto. Sin duda no cabe negar que existe ese progreso pasivo; pero también hay uno activo que por lo menos está condicionado al propio tiempo por un consciente afán de conocimiento. Y lo que aquí se discute es ese progreso activo. En él, el saber de lo desconocido y la previsión espontánea son condición para el progreso. Todo paso está condicionado aquí por una relación totalmente positiva del conocimiento con lo desconocido, o sea que se halla determinado ya por el contenido del último. Y eso es más de lo que puede hacer comprensible la simple relación de conocimiento.

Todo consciente afán de conocimiento está condicionado por la conciencia de los problemas. Platón lo vió perfectamente: sólo busca e investiga el que tiene el saber del no-saber, sólo de esto resulta el querer saber. La ἔνδεια es condición de la ἐπιθυμία. Pero el problema es ahora cómo un querer saber puede conducir desde el saber del no-saber al saber de la cosa.

De la conciencia de la inadecuación resulta, pues, la tendencia a la adecuación positiva. De ahí puede ya desprenderse que las mismas condiciones que hacen posible la primera, interesan también para el progreso, y por lo menos tienen que constituir sus condiciones

previas. Ahora bien, aquí se pone de manifiesto que en la esencia del problema mismo, en el deslindamiento negativo del sitio lógico vacío, se esconde ya algo totalmente positivo, un comienzo de intelección de la cosa. Una conciencia de los problemas meramente negativa es imposible. Es preciso que conste ya y de algún modo esté fijada la dirección en que se halla lo buscado; de lo contrario, un problema no se distinguiría de otro. Por lo tanto, la determinación del problema, en la cual consiste el deslindamiento negativo, en modo alguno es, a su vez, una intelección meramente negativa, sino totalmente positiva; sólo es negativa con respecto al pleno contenido de la cosa. Pero el comienzo de intelección de ese contenido es ya de por sí totalmente una intelección, y precisamente una intelección de algo totalmente determinado; por consiguiente, tampoco es en modo alguno una intelección meramente negativa.

Desde luego, no puede calificarse de evidencia que el problema mismo sea ya un camino hacia la solución; sin embargo, este hecho es corriente para todos los que trabajan con problemas, lo tienen como axioma. Sólo puede encontrarse una solución partiendo de la determinación de aquello en que consiste el problema. Naturalmente, eso no basta siempre, pero nunca puede prescindirse de eso. En la determinación del problema se encierra ya precisamente todo un engranaje de positivo conocimiento de la cosa. Ningún problema puede plantearse sino partiendo de un determinado nivel del saber, y lo que ese nivel contiene de conocimiento de la cosa, está elaborado ya al propio tiempo en el planteamiento del problema.

Esta situación es muy conocida en el campo del conocimiento apriórico puro. La educación algebraica, por ejemplo, es la determinación del problema de la X buscada. Hasta qué punto el valor de X puede determinarse a base de ella, depende únicamente de la cuestión de hasta dónde alcance la determinación del problema, es decir, hasta qué punto la disposición de la ecuación permita un cálculo inequívoco de X. Por consiguiente, en el campo puramente apriórico, en la determinación del problema se hallan, no sólo el camino para la solución, sino también los datos positivos, todos los medios de conocimiento que conducen a ella, es decir, en realidad la solución misma.

Naturalmente, la cosa no es tan sencilla en el campo del conocimiento de objetos reales. Aquí hay que añadir diversos elementos de experiencia de los cuales depende el conocimiento de lo dudoso. Pero también en este caso el camino del progreso pasa siempre por el

problema, y la determinación de los problemas indica la dirección en que deben buscarse los correspondientes elementos de experiencia. Y si se considera que tiene también pretensiones de aprioridad trascendente el mismo conocimiento apriórico que en su cualidad de matemáticamente puro sabe determinar la X a base de la ecuación, que sus principios son al propio tiempo los de las relaciones de objetos, y que lo propio ocurre con una gran serie de otros principios inteligibles *a priori*, resulta claro que el camino que pasa por el problema tiene que constituir también en toda experiencia de objetos concretos un factor esencial del progreso del conocimiento.

Capítulo LX

CONDICIONES ONTOLÓGICAS DEL PROGRESO DEL CONOCIMIENTO

a) Objetificación apriórica de lo transobjetivo.

Por consiguiente, el progreso del conocimiento tiene que fundarse de algún modo en la misma relacionalidad que la conciencia de los problemas. Ésta, como vimos, es doble: por una parte un enlace entre conocimiento y conocimiento, por otra un enlace entre situación y situación. En el primer sentido, lo positivamente conocido se enlaza con otros contenidos de conocimiento posible, mientras que en el segundo lo conocido se enlaza con lo desconocido que hay en el objeto, es decir, lo objetificado con lo transobjetivo. Mientras que en el objeto este enlace existe como uno de tantos indiferentemente hacia todo conocimiento —del mismo modo que también el límite de objetificación en él es contingente, en modo alguno característico de su esencia—, en el contenido de conocimiento es un enlace totalmente sin par, eternamente inconcluso, que lleva más allá de él.

Al enlace de lo objetificado con lo transobjetivo del objeto corresponde, pues, en el conocimiento un enlace entre lo que es su contenido y lo que no lo es. Pero donde se sienta de modo vivo este estar-enlazado, la conciencia no puede contentarse con el mero saber de él, tiene que tratar de realizarlo también en el contenido; y esto sólo puede lograrlo ampliando el contenido. Ahora bien, aquí coinciden de hecho las dos condiciones del progreso: la que lo impulsa activamente y la que lo hace posible positivamente. La conciencia negativa de lo transobjetivo es ya el impulso a la gravitación del conocimiento más allá de sí mismo; pero con el vínculo de las relaciones que esa conciencia negativa descubre, se hace posible al mismo tiempo el progreso.

Esta faceta positiva de la conciencia de los problemas negativa en sí (con respecto al objeto), es esencial para la comprensión gnoseológica del progreso del conocimiento. En este caso, un requisito coincide aproximadamente con la posibilitación de su cumplimiento. De esta suerte puede el progreso surgir del problema. Está en la conciencia del problema que no pueda haber ningún estado de reposo. No tiene equilibrio interno o, mejor dicho, su equilibrio es lábil; no puede mantenerse en la vertiente en que se halla entre saber y no-saber; cae, se precipita necesariamente a uno de ambos lados, ya sea volviendo al no-saber, ya hacia cualquier solución positiva, aunque sea solamente una solución de la fantasía libre. Es característica de la conciencia cognoscente que sólo se oriente hacia lo positivo y sólo pueda detenerse en lo positivo; lo negativo como tal no puede ser su contenido, lo único que ella puede hacer es rechazar lo negativo (como ocurre, por ejemplo, siempre que se rechaza un problema partiendo de un punto de vista) o sustituirlo con un positivo. La conciencia de lo negativo como tal sólo puede ser transitoria. Esto es lo que el sujeto siente como inquietud de la conciencia de los problemas, como lo que le obliga a ir más allá de los límites de su contenido.

Ese impulso del problema a ir más allá de sí mismo, no sería en estas condiciones sino ciega espontaneidad. Pero en realidad es también capaz de proceder metódicamente. El problema no es "aporía" en la acepción estricta de la palabra, no es "ausencia de caminos", sino precisamente al mismo tiempo también una indicación de camino totalmente determinada, se diría de "euporía". Esto no significa que todo problema sea soluble, sino solamente que por principio se encuentran en él indicaciones para su solución y que éstas pueden obtenerse siempre mediante un exacto análisis del problema. La espontaneidad no se agota en la anticipación; sigue creciendo hasta llegar a ser instancia creadora, arrastrando la masa (que podría calificarse de inerte) del conocimiento positivo y obligándola a ensanchar su contenido de acuerdo con la anticipación. Para ello ofrecen un medio y camino en primer lugar las mismas relaciones que ya hicieron posible también la anticipación y cuya fuerza de arrastre dista mucho de haberse agotado con ésta.

En cuanto esa posibilitación es puramente asunto del conocimiento apriórico, se pone de manifiesto de modo totalmente inteligible en su esencia. Los dos factores del conocimiento apriórico que se alegaron en la conciencia de los problemas, resultan ser suficientes, más

allá de ella, también en este caso. Toda intelección apriórica vale, gracias a su universalidad y necesidad, mucho más allá de los límites del verdadero conocimiento; por ella se determinan de antemano de modo totalmente positivo también todos los casos desconocidos, pasados y futuros, y hasta todos los casos propiamente posibles; de ellos se sabe *a priori* algo completamente determinado, antes de que se den como casos en la experiencia, y hasta independientemnte de que alguna vez puedan darse o no. Toda condición apriórica es precisamente condición de toda experiencia "posible", y no puede agotarse en la contingente experiencia real.

Pero no depende únicamente de esto la posibilitación del progreso del conocimiento por la intelección apriórica. En efecto, el residuo infinito de lo desconocido que hay en el objeto no estriba en la totalidad de casos posibles, sino que también lo contiene en sí precisamente el caso particular, también el objeto individual es en sí infinito, y precisamente lo que hay de objetificado en él, es solamente un reducido sector de la totalidad. La doctrina kantiana del "objeto trascendente = X" puso en claro este punto. Esa doctrina puede transformarse sin más ni más en una doctrina del objeto trascendente, pues también éste es una eterna X para el conocimiento, y precisamente en ese objeto, el progreso del conocimiento significa un avance de la frontera de objetificación hacia lo transobjetivo. Si ese avance se basa en el conocimiento apriórico, su condición sólo puede buscarse en que lo conocido apriórico valga, no sólo para lo objetificado, sino también para lo transobjetivo del objeto. En efecto, la frontera de objetificación del objeto no existe de por sí, sino sólo para nosotros; en cambio, la intelección *a priori*, si tiene realmente validez transcendente, se funda en principios que existen no sólo para nosotros, sino precisamente por sí mismos y determinan el objeto independientemente de que el conocimiento siga o no la determinación. Se basa precisamente en categorías que son las mismas para el objeto y para el conocimiento y que, por lo tanto, van siempre más allá de los límites del conocimiento actual. Estos límites del conocimiento no son los de la cognoscibilidad, y sólo los últimos limitarían el reino de la validez de esas categorías en el objeto, sólo ellos ponen una barrera ante el conocimiento apriórico (cap. XLVIII. c.). Las condiciones de la posibilidad de lo objetivado en el objeto son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de lo transobjetivo. Y en la medida en que, además, sean al propio tiempo condiciones de la imagen del objeto en la conciencia (y lo son hasta el

límite de racionalidad del objeto), posibilitan en principio el conocimiento de lo transobjetivo exactamente en la misma medida que el del sector objetificado. Mas de esta suerte se ha establecido entre lo conocido y lo desconocido una relación apriórica que significa, no solamente un saber del no-saber, sino también una posibilidad de ampliación del saber, y que, por lo tanto, no sólo anticipa lo desconocido como tal, sino que también implica las determinaciones que lo elevan a lo conocido.

Si, además, se tiene en cuenta el hecho de que también los principios aprióricos mismos se implican recíprocamente, que entre ellos existe una conexión continua en que la determinación de uno de ellos está condicionada por una serie de otros, el paso de lo apriórico más allá de la frontera de objetificación adquiere carácter universal (cfs. Cap. LVIII, c.) con ello deja de estar limitado al contenido particular de un principio determinado, o de unos pocos que intervienen en la intelección de cualquier momento. También el conocimiento apriórico como tal avanza, y por cierto que siguiendo la guía de relaciones que resultan inteligibles *a priori* si se ven claramente las determinaciones substanciales de las distintas esencias. Pero como a consecuencia de la relación fundamental categorial corresponde a la implicación de los principios de conocimiento una implicación de los principios de ser en el objeto, la dialéctica de las categorías adquiere un carácter de validez trascendente que se eleva definitivamente por encima del trivial reproche de "jugueteo lógico" y la convierte en medio eminente del progreso del conocimiento. Para esta dialéctica ni siquiera se necesita un conocimiento de categorías. El conocimiento de objetos es independiente del de principios, aun el apriórico. Depende solamente del alcance de la identidad, no del de la cognoscibilidad de las categorías. La implicación de las categorías está en todo conocimiento de objetos, aun en el más ingenuo. Y en su dialéctica avanza, sin advertirla, todo conocimiento, siempre que este su avance sea apriórico.

b) Progreso bilateral del conocimiento; divergencia y convergencia.

Aunque ya el conocimiento apriórico muestra puramente en sí mismo un factor claro de gravitación con todas las condiciones de posibilidad de ésta, no hay en él más que la mitad del progreso universal del conocimiento. El conocimiento de objetos trascendente es un sistema de dos instancias: está unido al conocimiento apriórico

y también al aposteriórico, y éste está sometido a progreso tanto como aquél.

Con la única particularidad de que el progreso tiene aquí un carácter completamente diferente. Mientras allí se abarcaba una ilimitada serie de casos posibles gracias a la universalidad de la intelección, aun permaneciendo dudosa la existencia de los mismos, la fuente de experiencia sensible avanza lentamente de caso en caso y sigue siempre supeditada a lo real. Y este avance no es espontáneo en sí, sino que está sometido a un engranaje del acaecer externo, que en general lo hace independiente del afán de conocimiento del sujeto. El característico carácter de ser-dado pasivo que acompaña a cada paso al testimonio de los sentidos, es solamente el reflejo de la conciencia y, por decirlo así, el aspecto interior subjetivo de esta supeditación a la sucesión real del acaecer del mundo.

La sucesión de que aquí se trata, en modo alguno puede equipararse sin más ni más a la marcha temporal de los acontecimientos reales como tal, puesto que no es necesario que la sucesión de percepciones corresponda a la sucesión de éstos. Pero la sucesión de percepciones está condicionada por ella y, estando supeditada a ella, no puede invertirse. Sólo puede producirse el testimonio sensorial de un objeto a condición de que el objeto (o su repercusión) exista realmente y entre en el dominio de la esfera de sensación del sujeto. La relación espacio-temporal que condiciona este contacto, está condicionada empero a su vez por la correspondiente constelación en el acaecer del mundo, la cual sólo dentro de muy reducidos límites está sometida a la volutad del sujeto cognoscente. Sin duda hay una inclinación espontánea de la conciencia perceptora hacia situaciones existentes, y hasta una deliberada provocación del caso deseado; pero los límites de esta espontaneidad están condicionados en todas partes por la existencia de las situaciones en cuestión, es decir por su real aparición o por su conocida posibilidad de ser incluídas en las esferas de los sentidos. El sujeto no puede determinar esa aparición ni las condiciones de esa posibilidad, como no puede ensanchar a su voluntad el radio de la esfera de los sentidos. De ahí que el progreso del conocimiento aposteriórico sea a su vez un progreso condicionado *a posteriori*.

Por lo tanto, en el sistema de dos instancias del conocimiento tiene su propia ley de progreso tanto el elemento aposteriórico como también el apriórico. Esta ley es muy distinta en uno y otro y se basa en condiciones diferentes. De ahí que el conocimiento de ob-

jetos se encuentre siempre en la posición peculiar de que al propio tiempo progrese en dos direcciones, tendiendo a ir más allá de sí mismo con dos tendencias diferentes y obedeciendo a dos leyes diferentes. En este caso es imposible que coincidan el incremento de contenido de ambas direcciones. Por consiguiente, las dos esferas de contenido, que por otra parte se hallan entre sí en posición excéntrica y muestran una inadecuación recíproca (cfs. cap. LVIII. d.), no revelan tampoco en su tendencia al progreso el menor afán de coincidir; las direcciones de la tendencia de uno y otro lado no convergen, sino que cada vez divergen más completamente. Su excentricidad aumenta con el progreso; la recíproca inadecuación es cada vez mayor y el contraste se acentúa a medida que aumenta cada vez más la divergencia de las esferas de contenido. La actualidad de la relación de tensión llega a su punto culminante.

Ahora bien, en la esencia del conocimiento de objetos trascendentes está que para la constitución de su contenido se requieren ambos elementos, que en él sólo se considere cumplido, comprendido y asegurado aquello en que confluyan ambas distancias. Por consiguiente, no puede detenerse en el divergente progresar del conocimiento sensible y apriórico. El progreso de cada uno de éstos por separado, no es todavía un progreso de conocimiento propiamente dicho. Solamente cuando en su progreso vuelven a coincidir ambos, existe verdadero progreso de conocimiento. La conciencia cognoscente se enfrenta también con esta situación con la única reacción natural y consecuente: oponiendo a la tendencia divergente una convergencia, un afán de resolver la tensión, de hacer coincidir concéntricamente lo excéntrico, de adecuar lo recíprocamente inadecuado. Naturalmente, esa tendencia a la coincidencia está supeditada a posibilidades totalmente limitadas. No puede forzar a su antojo la coincidencia cuando no puede lograrse que las dos direcciones de progreso se encaminen al mismo punto. Pero puede trabajar en este sentido desde ambos lados, y los medios de poder de que dispone a este efecto, aun siendo limitados, son diversos y de una abundancia tal que no es fácil que se agoten. En el presupuesto de la ciencia hay amplios sectores de trabajo en que ese encauzamiento se opera de modo totalmente deliberado y metódico y, por lo tanto, puede seguirse claramente.

En esta alternación de divergencia y convergencia, aquella de las dos instancias de conocimiento que en un momento determinado vaya a la cabeza, es siempre la que proporciona el problema. O bien el

testimonio de los sentidos proporciona un material de hechos que quiere ser entendido, comprendido, incluído en conjuntos, o bien la intelección apriórica proporciona conexiones legales, posibilidades o presunciones que necesitan de cumplimiento o confirmación material por los hechos dados por los sentidos. En ambos casos se enfrentan el hecho y la hipótesis. Los dos son incompletos si se toman por separado. Pero la tendencia del conocimiento es de disposición teleológica: su objetivo —consciente o inconsciente— es siempre el pleno conocimiento del objeto. De ahí que tanto la hipótesis como el hecho tengan la marcada tendencia a atraerse entre sí, a completarse mutuamente y a darse su pleno valor. Pero sólo pueden lograrlo adaptándose uno a otro.

c) Desequilibrio móvil y excentricidad perenne.

Ahora bien, el modo de adaptación, los medios y caminos de la convergencia, son muy diferentes según de qué lado surja el problema.

Si es el conocimiento de leyes apriórico el que se adelanta a los datos de la experiencia, la vinculación a lo transobjetivo (y con ella al propio tiempo todo el contenido del problema) ostenta también carácter apriórico. Así ocurre siempre en el caso de la hipótesis. Es natural entonces que el complemento tenga que venir del lado de los testimonios de los sentidos, lo hipotético tiene que hacerse cierto por su referencia a lo fáctico. La tarea consiste, pues, en aportar el debido conocimiento de hechos. Y la posibilidad de esta aportación es limitada. El conocimiento sensorial está supeditado a sistemas de símbolos fijos, a los cuales corresponden sectores totalmente limitados de las determinaciones de lo real. El radio de la sensación como tal no puede adaptarse. Se trata más bien de encontrar sectores de observación tales que en ellos puedan hallarse confirmaciones indirectas. Y entonces es preciso encauzar hacia estos sectores la observación o el experimento empleando al efecto determinados métodos. Dentro de los límites de la percepción posible, la voluntad de conocimiento que actúa con vistas a fines tiene siempre libertad para proceder a ese encauzamiento, que es decisivo para el progreso del conocimiento si se endereza deliberadamente a aquellos sectores de lo desconocido (aunque sólo sea indicándolos indirectamente) a que se extiende la concepción apriórica de la hipótesis. Si se logra aportar

los buscados testimonios de los sentidos, lo hipotético de la concepción se eleva a certidumbre.

Si, por el contrario, es el conocimiento aposteriórico de hechos el que se adelanta al conocimiento apriórico de leyes, la vinculación a lo transobjetivo misma, y con ella todo el contenido del problema, ostenta el carácter de certidumbre de existencia sin comprenderse. Este caso se dará siempre que se haga una observación casual y no se sepa cómo clasificarla en la teoría, cómo explicarla, o sin entenderla en absoluto. El complemento tiene que venir entonces del lado de la intelección apriórica. Lo fáctico tiene que ser entendido en sus vinculaciones, en su posibilidad y necesidad, a base de las conexiones de lo conocido. La tarea consiste, pues, en aportar el debido conocimiento de leyes. La dificultad de la aportación es en este caso la contraria de la que se oponía a la aportación de hechos. El conocimiento apriórico no está supeditado a sistemas de símbolos fijos a los cuales correspondan limitados sectores de lo real, antes bien puede adaptarse al contenido empírico del problema con una formación de símbolos relativamente libre. De ahí que la dificultad estribe en este caso en una libertad demasiado grande. Sin duda la hipótesis como sistema móvil libre puede adaptarse a lo no-libre, pero la libertad es demasiado grande, se convierte en indeterminación. Las posibilidades hipotéticas son muchas, y todas concuerdan con el contenido problemático de lo dado; sin embargo, sólo una puede ser la acertada. Bien es verdad que el hecho atrae a la hipótesis, pero admite más de una hipótesis. Esta indeterminación, esta libertad, es precisamente lo que constituye lo hipotético. La adaptación del conocimiento apriórico al aposteriórico no es inequívoca y cierta, pero puede ser ambas cosas mediante la incorporación a un mayor complejo de conocimiento, tanto de conocimiento de hechos como de conocimiento de leyes.

Los casos descritos son los casos-límites teóricamente puros. En realidad, en el campo del conocimiento de objetos trascendentes no hay conocimiento apriórico ni aposteriórico en forma aislada, sin mezcla. El estado general del conocimiento es ya siempre la premisa, la base substancial, desde cuyo nivel se adelanta una u otra de ambas instancias de conocimiento. Pero en esta base es indisoluble la compenetración entre ambos. Asimismo, la referencia al procedimiento de la ciencia es, naturalmente, una orientación unilateral; sólo sirve para aprender a ver la relación fundamental allí donde existe de modo consciente y con contornos definidos con relativa nitidez. Pe-

ro la misma situación reaparece en todo conocimiento de objetos por ingenuo que sea. En toda vaga "conjetura" reaparece la situación substancial de la hipótesis; en toda percepción casual en que no haya comprensión de la cosa, reaparece la situación del problema de los hechos. La relación entre ambas instancias de conocimiento es precisamente una relación continua que recorre todo el campo de la experiencia real y posible, sin distinción de fases, etapas o grados de conciencia del conocimiento.

Ahora bien, lo esencial en este caso es que ambas instancias se encuentran de hecho constantemente en una especie de desequilibrio móvil. Al mismo tiempo que se atraen recíprocamente, cada una de ellas vuelve a adelantar a la otra. La hipótesis, adaptándose al conocimiento de los hechos, anticipa al propio tiempo más de lo que éste puede justificar, y por lo tanto necesita cumplirse y corroborarse por éste. Y el conocimiento de hechos, al prestarse a su encauzamiento hacia el sector de confirmación de la hipótesis, tropieza al propio tiempo con datos que no entran ya en esa conexión y por ende requieren en seguida una nueva formación de hipótesis. Cada una de ambas instancias de conocimiento se trae precisamente su propia ley de progreso y permanece supeditada a ella. De ahí que su adaptación a la otra nunca sea una adaptación que convenga exactamente al caso; siempre permanece a la zaga de lo substancialmente exigido por la situación del problema o se le adelanta. En ese desequilibrio móvil persiste, pues, la originaria inadecuación o excentricidad mutua de las esferas elementales. Demuestra ser una excentricidad perenne. Sólo en general se equilibran la inadecuación y la tendencia a la adecuación; la convergencia no suprime la divergencia ni el equilibrio resuelve íntegramente la tensión. El progreso no se hace dueño del problema, el problema resuelto alumbra nuevos problemas. La inquietud subsiste. El proceso no descansa.

Pero por más que el progreso del conocimiento tropiece con dificultades intrínsecas, por menos satisfactoria que sea su eterna inconclusión e inquietud, en él se contiene un avance positivo hacia la totalidad del objeto. En él, no solamente existe de modo efectivo el proceso de aproximación a la totalidad, sino que aun la ley intrínseca de su marcha progresiva se da precisamente en esos condicionamientos, deficiencias y discrepancias. Es más aún, la ley de esta marcha progresiva puede entenderse también en principio a base de las condiciones generales del conocimiento. Por lo tanto, para su comprensión no se necesita, como tendría que concluir necesariamen-

te la aporética, una "nueva vinculación" de la conciencia al objeto trascendente — además de los tipos fundamentales de vinculación aposteriórico y apriórico, sino que éstos dos bastan absolutamente. Lo único que hay es que precisamente el progreso a base de estas condiciones es un progreso limitado a cada paso, y no puede seguir a su antojo a la conciencia del problema que se le adelanta mucho, — exactamente igual que el criterio de verdad seguía siendo meramente relativo a base de las mismas condiciones. Una vinculación realmente nueva, peculiar, al objeto conduciría allí al criterio absoluto, aquí al progreso ilimitado y podría decirse que sin obstáculos. Ninguna de las dos cosas estaría de acuerdo con los hechos del fenómeno del conocimiento. Estas posibilidades se comportan con respecto a la situación real del conocimiento del mismo modo que la ficción del *intellectus infinitus* con respecto a la limitada capacidad de conocimiento del hombre.

d) Adecuación inmanente y trascendente.

Lo propiamente instructivo en esta investigación es que el progreso del conocimiento pueda entenderse positivamente a base de las mismas condiciones generales del conocimiento que también son suficientes para la conciencia de verdad y para la conciencia de los problemas, y que también en este caso lo mismo que en aquéllos no se necesite ninguna nueva suposición metafísica por más que el nuevo problema contenido en el progreso de conocimiento parezca rebasar lo metafísico de los antiguos problemas. Así ocurre, por lo menos, desde el punto de mira de la ontología, que incluye de antemano la idea de trascendencia entre los tipos fundamentales de la aprehensión de objetos. La idea de trascendencia, de la cual no pude negarse que se impone con especial claridad en el problema del progreso, no constituye precisamente de este modo nada nuevo frente a los elementos de conocimiento que sirven de soporte al progreso. El conocimiento empírico lo mismo que el apriórico es un trascendente aprehender de objetos, sólo que desde distintos lados y obedeciendo a leyes diferentes. Sus condiciones ontológicas se hallan en dos tipos heterogéneos de relación que independientemente entre sí existen entre la cosa existente y su representación en la conciencia: en una relación fundamental categorial y otra psicofísica cuya última esencia es en ambos lados irracional, pero independien-

temente de puntos de vista y teorías constituye el mínimum inevitable de suposición metafísica en el problema del conocimiento.

De ahí que cuando ambos tipos de representación coinciden, también la representación tiene que coincidir de algún modo con la cosa; cuando se rebasen mutuamente y diverjan substancialmente, como en la conciencia de la inadecuación, necesariamente tienen que diverger también la representación y la cosa; y cuando convergen, cuando existe entre ellos la tendencia a coincidir, la misma tendencia tiene que existir también en la representación como tal con respecto a la cosa; tiene que significar al propio tiempo una tendencia a la adecuación entre imagen del objeto y objeto, una adaptación actual de la estructura de conocimiento al objeto existente, una tendencia a progresar en la objetificación de lo existente. En este caso es esencial que el progreso de conocimiento trascendente tenga en la conciencia la forma de progreso inmanente y que sea éste el que lo proporcione para la misma conciencia del progreso, puesto que la conciencia cautiva de su inmanencia no podría saber directamente de un trascendente aproximarse al objeto real; por lo tanto, tampoco podría provocarlo y dominarlo espontáneamente en aquellos límites de lo posible. La adaptación que aquí se opera, es precisamente ante todo, vista desde el sujeto, no adaptación del conocimiento al ser, sino adaptación de dos instancias de conocimiento o esferas elementales entre sí. Sólo indirectamente a través de ésta se llega a la adaptación al ser. Así como en la conciencia de verdad la concordancia trascendente es proporcionada indirectamente al sujeto por otra inmanente, así como en el saber del no-saber la conciencia de la inadecuación extrínseca está condicionada por una conciencia de la mutua inadecuación intrínseca, así también en el progreso del conocimiento la adecuación trascendente está condicionada y proporcionada por una adecuación inmanente. La conciencia, al poner en convergencia dentro del ámbito de su esfera interior a los heterogéneos complejos de contenido, hace converger también substancialmente la estructura de conocimiento en conjunto con las determinaciones del objeto real sobrentendidas en ella.

En eso estriba la condición de la posibilidad del progreso espontáneo, consciente, del conocimiento. La positiva vinculación del conocimiento a lo transobjetivo, presupuesta aquí, no constituye nada absolutamente nuevo. Está contenida en las mismas relaciones de ser que constituyen también el fundamento ontológico del módulo idéntico en la sensación y de la identidad parcial de las categorías. Pre-

cisamente estas dos identidades nunca se circunscriben a los límites del conocimiento actual de cada momento, sino que valen para el objeto de todo conocimiento posible, aun precisamente siendo éste desconocido, es decir, transobjetivo, puesto que los límites del conocimiento no son los límites de la cognoscibilidad. Éstos son sin duda condiciones de aquéllos, mas no viceversa.

e) Conclusión y ojeada retrospectiva.

La verdad con su criterio, el problema y el progreso constituyen miembros estrechamente solidarios de un grupo de problemas cerrado. Desde luego, sus problemas como tales existen autónomamente, pero su tratamiento teórico conduce de nuevo a una raíz común. Su solución es una.

Los tres descansan en las mismas condiciones gnoseológicas que evidentemente se presentan en cada uno de los tres casos con una dirección y funcionamiento muy diferentes. Pero así puede entenderse perfectamente la estrecha afinidad que hay entre ellos y que en el curso de la investigación se nos ha hecho cada vez más patente. Sin embargo, en la relación de dependencia entre ellos se produce más de una alteración. Para el examen puramente metodológico, el criterio de verdad y la conciencia de los problemas son requisitos del progreso. En efecto, éste sólo puede iniciarse cuando le muestra el camino una conciencia de la inadecuación, y ésta, a su vez, requiere la certidumbre de un parcial conocimiento de objetos, puesto que el conocimiento inadecuado no es no-verdadero, sino solamente incompleto. Pero mirando desde el fenómeno hacia sus condiciones y su teoría, se ve, por el contrario, que el progreso es ya condición del problema y del criterio de verdad. La conciencia de la inadecuación es sólo una fase en el progreso, una fase que reaparece a cada paso, puesto que la inadecuación misma está condicionada ya por el mutuo rebasarse de ambas tendencias de conocimiento; no es causa, sino consecuencia, de la divergencia. Pero un criterio de verdad sólo puede darse, asimismo, cuando se alega inadecuación intrínseca; el criterio, en efecto, es negativo en el fondo, y sólo indirectamente adquiere sentido positivo. No es en la concordancia, sino en la discordancia, donde se torna originariamente actual; pero la discordancia requiere divergencia en una u otra forma.

Así considerado, el progreso del conocimiento resulta ser el problema que abarca todo este grupo de problemas. Y sus condiciones

son las que son suficientes para el criterio y la conciencia de los problemas. No-verdad e inadecuación son las contrapartidas negativas de aquello a que el progreso aspira teleológicamente, réplicas de la idea de la coincidencia total entre situación real y representación. El progreso es la tendencia a superarlas. Por lo tanto, sólo puede resultar de las mismas condiciones que aquéllas. Lo único que sucede, es que surge a mayor profundidad. Donde el criterio y el problema muestran divergencia, discreción, parcialidad, el progreso se endereza a convergencia, continuidad, totalidad. Y como la totalidad del objeto sigue siendo transobjetiva en todo objeto — puesto que es infinita y por añadidura también de contenido parcialmente irracional—, en el progreso la representación del objeto se convierte en "idea", en tarea perenne. Pero el sentido gnoseológico de esta idea no es la disolución idealista del objeto trascendente, sino precisamente su confirmación, puesto que si éste no existiera en sí, no se comprendería por qué el progreso tuviera que continuar *in infinitum*. Para poder mantener en marcha un progreso infinito, el objeto tiene que "ser" precisamente inifinito e inagotable en sí. Vista desde el progreso, la trascendencia de lo ontológicamente real es precisamente la primera condición de la posibilidad del fenómeno fundamental gnoseológico.

QUINTA PARTE

EL CONOCIMIENTO DE LOS OBJETOS IDEALES

(AMPLIACIÓN DE LA APORÍA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO)

SECCIÓN I

OBJETO IDEAL Y APRIORIDAD IDEAL

CAPÍTULO LXI

CONOCIMIENTO IDEAL Y CONOCIMIENTO REAL EN GENERAL

a) *El conjunto del problema.*

El problema del conocimiento tiene su centro de gravedad en el conocimiento de los objetos reales, al igual que el sector de los objetos tiene también ontológicamente su centro de gravedad en el objeto real. Una ontología que sólo afecte al ser ideal —como anteriormente se sustentó a menudo y todavía se sustenta en la actualidad— sólo conoce un limitado sector del problema del ser. La disposición ontológica fundamental, como se dió en nuestra Tercera parte, tenía que referirse, por consiguiente, sobre todo al ser real. Y esta referencia sirve de base al tratamiento de las aporías tal como se expuso en la Cuarta parte. La "metafísica" del conocimiento propiamente dicha aparece en este tratamiento, por decirlo así, concentrada, intensificada, puesto que la trascendencia de la relación de conocimiento tiene aquí el máximo alcance, del mismo modo que las aporías del conocimiento real son las más actuales, aquellas en que involuntariamente se piensa en primer lugar cuando se aborda el problema del conocimiento.

Pero hay también objetos ideales y conocimiento de objetos ideales, y a eso corresponde una ontología del ser ideal, así como una gnoseología del mismo ser ideal, una metafísica del "conocimiento ideal" (como también podría denominarse brevemente). En efecto, la teoría de que aquí se trata, será también metafísica, como se desprende ya del hecho de que en el objeto ideal se tenga un auténtico ser en-sí cuya trascendencia gnoseológica, aun siendo de tipo distinto que la de lo real, en principio existe a su lado con igual autonomía.

El conocimiento ideal puro es una cosa perfectamente conocida. Cualquiera lo conoce por lo menos en la matemática. Evidentemente, en ella no tiene una gran actualidad vital; por añadidura, siempre se vuelve a ignorar el carácter de ser-en-sí ideal-ontológico del objeto matemático (número, cantidad, magnitud, espacio) —error harto a menudo refutado para que tengamos que impugnarlo de nuevo, y, no obstante, demasiado difundido en los prejuicios populares para que jamás pueda cesar totalmente su impugnación. De este error —que no afecta exclusivamente a lo matemático— depende también la tendencia, que sigue estando difundida en la filosofía, a pasar por alto la existencia del conocimiento de lo ideal y su problema para fijarse en el del conocimiento de lo real.

Menos conocido, pero de importancia decisiva para el peso del problema, es el hecho de que el conocimiento de lo ideal penetra muy a fondo en el conocimiento de lo real, sin limitarse en modo alguno al científico —al igual que las estructuras del ser ideal recorren y determinan las del real hasta sus casos particulares concretos. Hasta qué punto las mallas del primero penetren realmente en el último, es una cuestión secundaria para lo que ahora nos interesa en primer lugar, puesto que por grande que sea el residuo divergente en ambos lados, en los límites de lo cognoscible (de ambas esferas de ser) las estructuras presentan una conexión casi continua, y así como el aislamiento de la ontología ideal y la real constituiría un comienzo artificial en el que se negarían precisamente las conexiones más grávidas de consecuencias, así es imposible también separar entre sí el conocimiento real y el ideal y desarrollar la metafísica de uno sin la del otro.

Esta es la razón de que nosotros, después de tratar el problema del conocimiento real, en modo alguno nos enfrentemos como extraños con el conocimiento ideal y en modo alguno tengamos que abordar ya sus aporías como si fueran algo totalmente nuevo. La sección que dedicamos al conocimiento apriórico. nos introdujo ya en plena

materia. De ahí que lo que queda, tenga solamente el carácter de problema residual. En efecto, es evidente que nos ha quedado un residuo sin comentar. En el conjunto del conocimiento real no podían tenerse en cuenta los elementos del conocimiento ideal. Y cuando ahora se hacen resaltar por vez primera, se ve que una parte de las aporías del conocimiento real reaparece con una forma nueva y en parte esencialmente alterada, de suerte que entonces las alteraciones mismas adoptan el carácter de aporías de otra clase.

Lo que hay que hacer aquí en primer lugar, es elaborar los puntos de enlace y los de distinción. Ahora bien, como todo conocimiento de objetos ideales es conocimiento apriórico —puesto que no hay una actividad de los sentidos que se enderece a él, ni "casos particulares" ideales a que pueda enderezarse—, las conexiones más estrechas tienen que buscarse necesariamente en el problema del conocimiento real apriórico. Y en la medida en que éste se halle, a su vez, atravesado ya por factores del conocimiento ideal, resulta inevitable desenvolver una vez más todo el problema de lo apriórico aunque haya sido esclarecido ya. Evidentemente, este nuevo desarrollo sólo puede iniciarse cuando se haya entresacado ya lo peculiar de la aprioridad ideal. Entonces podría decirse que se inicia por sí mismo proyectando *a posteriori* una nueva luz sobre los resultados antes obtenidos, de suerte que éstos tendrán que confirmarse o modificarse.

b) Aprioridad inmanente y trascendente, ideal y real.

Quien no se haya orientado en la posición del problema, se sentirá inclinado en todo momento a involucrar la aprioridad "inmanente" con la "ideal", hasta el punto de tenerlas por idénticas. Le confirmará esa impresión la apariencia paralela inherente a la aprioridad "real" de que ésta fuera solamente aprioridad "trascendente".

La confusión de conceptos que sirve de base a eso, se fomenta con el doble sentido de los términos "idealidad", "idealismo", "idea". Unas veces se entiende por ellos todo lo que tiene el carácter de ser de lo lógico, matemático u otra clase de "esencia"; otras, lo perteneciente al sujeto, lo que sólo tiene "ser para un sujeto" o es de origen subjetivo. En el primer sentido, lo "ideal" es un objeto de conocimiento posible, un auténtico existente en sí, que existe independientemente de todo conocer, es decir, un trascendente en la cabal acepción de la palabra; en cambio, en el segundo sentido, es precisamente lo contrario: un inmanente absoluto. Como precisamente

en ciertas teorías gnoseológicas se entiende el "idealismo" de modo totalmente subjetivista y se lo califica francamente de teoría de la inmanencia, las acepciones de "ideal" e "inmanente" se mezclan completamente, lo cual tiene luego como consecuencia que se mezclen también los miembros correspondientes del otro lado: "real" y "trascendente".

Con esa significación subjetivista de lo "ideal" tuvo que ver el examen de los puntos de vista "idealistas" (cfs. caps. XVI-XIX). Ahora podemos considerarla ya como descartada. En cambio, en el problema del "conocimiento ideal", y particularmente de la "aprioridad ideal", tenemos que ver exclusivamente con la otra acepción, objetiva, de lo "ideal", en el sentido de "existente en sí ideal". Por el contrario, el término "inmanencia" conserva su significación encadenada al "sujeto". Por consiguiente, aprioridad "ideal" e "inmanente" son conceptos totalmente dispares que no se hallan en relación de identidad ni tampoco de antítesis. Por consiguiente, lo mismo tiene que valer también de la aprioridad "real" y "trascendente".

¿Qué es propiamente "aprioridad inmanente" —en el sentido en que se habló de ella en el cap. XLV? ¿Es una clase especial de conocimiento? ¿Acaso un conocimiento de objetos especiales? Entonces tendría que haber ya "objetos inmanentes". Pero éstos no serían a su vez objetos "de conocimiento". El conocimiento es y sigue siendo en todas las circunstancias el aprehender de un trascendente gnoseológico, es decir, de un existente independiente del aprehender mismo. No hay objetos de conocimiento gnoseológicamente inmanentes, pues aunque se tratara de estados del yo que se pretendiera conocidos, tampoco éstos serían inmanentes más que psicológicamente, pero trascendentes gnoseológicamente, pues tendrían un ser en sí independiente del conocer.

Por consiguiente, la "aprioridad inmanente" no es una clase especial de conocimiento apriórico, es más bien un rasgo especial del modo de validez del conocimiento apriórico. No postula nada más que la validez para todos los sujetos cognoscentes, la validez universal intersubjetiva, y en todo caso, más allá de ella, una conciencia directa de la misma. Por lo tanto, no es algo que exista aisladamente de por sí. Sólo puede ser inherente a un conocimiento de otro modo enderezado ya a un objeto, y sólo puede serle inherente si el objeto mismo es idéntico para todos los sujetos. Pero esto significa que la aprioridad inmanente sólo puede ser inherente a una intelec-

ción apriórica trascendente, que, por lo tanto, está condicionada ya por una aprioridad trascendente.

Entonces, de nuevo resulta incomprensible cómo la aprioridad inmanente pueda constituir un problema de por si (como en cap. XLV), aun aquende el problema de la aprioridad trascendente. No podemos tranquilizarnos considerando que en este caso se planteó y trató de antemano, antes que lo substancial, un factor anejo secundario, aun cuando en él haya una aporía especial. En realidad, lo allí supuesto era algo totalmente diferente: se calculaba con la posibilidad de que, aun habiendo algo sin duda universal para todos los sujetos, no por eso tenía que considerarse como un objeto existente en sí, gnoseológicamente trascendente. ¿Acaso era falsa la premisa? ¿Acaso no existe en definitiva esa posibilidad?

Es evidente que existe, mas no dentro del fenómeno de conocimiento. Recuérdese la pregunta kantiana acerca de la "validez objetiva" de los juicios sintéticos *a priori*. ¿Acaso podría estar la pregunta en el centro de la Crítica si no hubiera también juicios sintéticos *a priori* que no tuvieran "validez objetiva"? Tales juicios son evidentemente vacuos, sin carácter de conocimiento, son "prejuicios". Pero ¿acaso no está lleno de prejuicios todo cuanto el hombra denomina su "conocimiento"? Y en realidad, lo que importa en este caso no es el carácter lógico "de juicio". Lo que se discute aquí son opiniones, conjeturas, pareceres de toda clase. Hay errores, ilusiones, comunes, a los cuales sucumbe el hombre en general. Nadie dirá que puedan incluirse en el "conocimiento"; son precisamente lagunas del conocimiento. Pero son generales, tipológicas, es decir, son intersubjetivas y por consiguiente —siendo aprióricas— inmanentemente aprióricas. Ahora bien, lo último evidentemente en el sentido estrictamente gnoseológico de la inmanencia; son intersubjetivamente universales, no porque estén referidas a un existente-en-sí idéntico, sino precisamente porque no lo están. No es precisamente "conocimiento" apriórico todo lo apriórico que tiene la forma de conciencia de objetos.

Insistamos en que la aprioridad inmanente, si tiene carácter de conocimiento, es siempre ya necesariamente inherente a una aprioridad trascendente. El problema de la aprioridad inmanente, tal como en el contexto del conocimiento real se anticipó al de la aprioridad trascendente y se trató independientemente de él, afecta a una cuestión-límite del conocimiento, a saber: a su límite con respecto a aquel apriórico que no es "conocimiento" apriórico. En cambio, aque-

lla aprioridad trascendente a la que es inherente la inmanente dentro del dominio del conocimiento, puede ser lo mismo ideal que real, puesto que lo único que importa en ella es el ser-en-sí gnoseológico del objeto, pero no el particular modo de ser del último. Así, pues, la diferencia entre aprioridad ideal y real es de hecho indiferente con respecto a la diferencia entre la inmanente y la trascendente. En el fondo, las dos son conocimiento apriórico trascendente; pero en cuanto es inherente a ambas la validez universal intersubjetiva, las dos sin distinción pueden valer también al mismo tiempo como conocimiento apriórico inmanente.

c) Ser ideal y ser real.

La primera condición previa para el tratamiento fructífero del problema del conocimiento de los objetos ideales es que se vea claramente la completa heterogeneidad entre la aprioridad "inmanente" y la "ideal" —a pesar de que confluyan necesariamente.

El conocimiento de objetos ideales tiene íntegramente carácter apriórico, o sea que por su extensión coincide con la "aprioridad ideal".

Ahora bien, de lo dicho se desprende ya que entre ella y la "aprioridad real" (es decir, el conocimiento apriórico de objetos reales) en modo alguno existe una heterogeneidad análoga. Son homogéneas por el carácter de ser-en-sí de su objeto, o sea, por la común trascendencia gnoseológica. En eso se funda que en todo conocimiento humano, siempre que éste no delimite científicamente sectores especiales de objetos puramente ideales, corran parejas sin separarse y por lo común también sin distinguirse, puesto que en todo conocimiento real-apriórico está contenido ya el ideal-apriórico. Si se analiza el primero por los elementos del último, se encuentra que la mayoría de éstos son las premisas más generales contenidas ya en aquél. Esta relación gnoseológica tiene sus raíces en otra ontológica, en un entrevero de estructuras de ser ideales y reales —en el cual las primeras pueden entresacarse siempre puramente de las últimas, pero no viceversa. El ser real está impregnado del ser ideal, y sólo en los límites de lo cognoscible cabe suponer que se aparten.

Por lo tanto, la diferencia entre la aprioridad ideal y la real tiene que ser en el fondo necesariamente también ontológica. Y como no estriba en la estructura de la relación de conocimiento ni en el ser-en-sí del objeto, mientras por otra parte ni siquiera suele

estribar en el contenido —puesto que el hecho de que el mundo real esté impregnado de estructuras de ser ideales significa precisamente una identidad de contenido de ambas esferas de ser—, la diferencia sólo puede estar, por lo menos en general y primordialmente, en la modalidad, es decir, en el modo de ser específico, del objeto. Bien es verdad que los objetos ideales son tan "en sí" como los reales, pero por lo demás su ser es generalmente distinto. Ahora bien, esta diferencia es muy conocida y, por lo menos en su modo de manifestación externa, ni siquiera se discute. El ser real es el de cosas, acaecimientos, personas, hechos, es espacio-temporal, individualmente único, tiene realidad y la específica inserción de lo real en el único engranaje de existencia universal, tiene un ser-dado empírico en este su ineluctable nacer y perecer, y en la medida en que es experimentado. Por lo tanto, las dos clases de conocimiento, apriórico y aposteriórico, sólo están referidas al ser real. En cambio, el ser ideal carece de temporalidad, realidad, experimentabilidad; nunca tiene el carácter de caso particular, es estrictamente persistente, "siempre existente" y sólo *a priori* puede aprehenderse.

Evidentemente, esto no es una característica ontológica, antes bien queda todavía la cuestión de saber si se confirmaría totalmente que en efecto pudiera verse a fondo el carácter de ser "real" y el "ideal" como tal. Pero no podemos. Nada es más inaccesible que la peculiaridad de los modos de ser; están presupuestos en todo, son lo más conocido, lo más corriente y, no obstante, son profundamente irracionales —como todo lo "último" con que se tropieza, lo propiamente elemental. En ellos sólo puede caracterizarse lo secundario, sus modos de ser-dado, o las estructuras que les corresponden. El ser mismo que hay detrás del fenómeno, queda intacto; sin embargo, se pueda estar seguro de él, puesto que el lenguaje del fenómeno, aunque sólo lo sea de la superficie, es inequívoco y no se presta a interpretaciones erróneas.

d) La "proximidad" del ser ideal con respecto a la conciencia.

Y, no obstante, siempre vuelve a interpretarse erróneamente. No en el ser real —o, por lo menos, en él, sólo tardíamente y por ciertas teorías subjetivistas— pero sí en el ser ideal. La natural sensación de ser del hombre se endereza exclusivamente a la realidad; para él, lo "ideal" es siempre al principio solamente lo "irreal" y, por

ende, una especie de ser menguado, algo por decirlo así fluctuante, incierto, cuyo carácter de ser no puede considerarse pleno.

Nunca se insistirá bastante en lo erróneo de ese prejuicio tan arraigado en la conciencia popular. Lo que aquí vuelve a producir siempre un efecto desorientador, es el singular ser-dado directo y, por decirlo así, "interno", con que se presentan las estructuras ideales, su peculiar proximidad a la conciencia, que involuntariamente provoca la apariencia de inmanencia, es decir la apariencia de que pertenecen a la conciencia. Parece como si el sujeto sólo necesitara "concentrarse" en sí mismo para encontrar "en él" estas estructuras. Desde Platón, que desde luego no olvidaba el ser-en-sí de las "ideas", se ha repetido a menudo esa imagen del "encontrar en sí mismo" o "sacar de sí mismo". Y ni siquiera la "doctrina de las ideas" se sustrajo a la interpretación subjetivista. Para el inexperto o para el dominado por teorías, no es fácil distinguir entre pensamiento y objeto del pensamiento, entre la contemplación y lo contemplado, puesto que en este caso no vale el recurso de referirse a un ser-dado de otra clase, al ser-dado sensible; falta la contrainstancia de lo aposteriórico, de la "experiencia posible", que es lo que por vez primera confiere eficacia al ser-en-sí.

Es igualmente erróneo —y conviene recordarlo muy especialmente— el comparar el ser ideal con lo que la fenomenología denomina "objeto intencional". Éste no es gnoseológicamente trascendente, no tiene independencia con respecto al acto de la intención, se funda totalmente en él. Pero el objeto ideal es totalmente "en sí" y existe independientemente de toda intención. En cuanto es conocido, es evidente que la intención se endereza también a él; pero con esto no queda reducido a mero objeto "intencional", sino que por el contrario es la intención la que se eleva a acto trascendente. En una palabra: la relación con el "objeto intencional" es exactamente la misma en el objeto ideal que en el real (cfs. cap. X. c.).

Ahora bien, la apariencia de inmanencia nunca puede suprimirse totalmente, tan poco como la apariencia de trascendencia puede suprimirse en ciertas ilusiones de los sentidos; pero en ambas casos es sólo superficial, y puede disiparse perfectamente en la reflexión filosófica. Lo que persiste y se resiste a todo análisis, no es la inmanencia (la pertenencia a la conciencia), sino exclusivamente al ser-dado directo y por decir así "interno", es decir, precisamente la "proximidad" de lo ideal a la conciencia. Ésta es y sigue siendo algo sumamente enigmático; de modo análogo a lo que ocurría con el modo

de ser de la idealidad misma: no hay manera de denominarla más concretamente, y desde siempre fué necesario recurrir a metáforas. Pero las metáforas son lo que nunca pueden acertar exactamente el carácter peculiarísimo de lo ideal. Todas ellas cojean de uno y otro lado. Lo que pretenden expresar es la unión de la proximidad a la conciencia con la trascendencia gnoseológica, y con la última precisamente en su acepción más cabal, absolutamente análoga a la trascendencia de lo real. Esa síntesis tiene algo paradójico: lo ideal es un "irreal" y no obstante, existente en sí; la línea divisoria trazada por el "principio de conciencia" parece suprimida en el "ser-dado interno", a pesar de que tendría que preservarse rigurosamente en la independencia con respecto al acto (como se sobrentiende en todo auténtico aprehender de un ideal). Por lo tanto, como quiera que se formule la síntesis, subsiste la antinomia, puesto que tanto la tesis como la antítesis están representadas en el mismo fenómeno del conocimiento ideal y en modo alguno pueden eliminarse de él.

La consecuencia es que las teorías que se han preocupado por esta situación, casi sin excepción cayeron en un extremo y otro, y con ello prescindieron del fenómeno. O bien se equipara lo "ideal" con lo "inmanente", a causa de su modo de ser-dado, o con lo real, a causa de su ser-en-sí. Históricamente, el último error es el dominante. No solamente se inclinó a él siempre la ontología tradicional, de donde resultó el gravamen de la lógica con metafísicas cuestiones de ser, llamado a tener consecuencias muy graves, sino que, por añadidura, existió desde Platón la tendencia especulativa a declarar que el ser ideal es el "ser verdadero" (lo "existente a modo de existente"), y a concebir las "cosas" como meros reflejos —y aun "pálidos"—; concepción en que se invertía notoriamente el orden jerárquico del peso ontológico de ambas modalidades del ser.

Frente a ambas aberraciones, a la subjetivista lo mismo que a la ralista, es preciso atenerse al sentido exacto del fenómeno, aunque éste no pueda darnos sino muy pocas explicaciones metafísicas sobre el carácter del ser ideal.

El conocimiento apriórico ideal incluye ya innegablemente en su esencia la orientación a un existente en sí ideal. Si yo "intelijo" que $a^9 = 1$ "es", la convicción que de esta suerte adquiero, tiende a considerar que no sólo es así en mi pensamiento, o en general en el pensamiento de los sujetos posibles, sino que a^9 en sí es $= 1$ — independientemente de que el pensamiento se dirija o no a eso, pero independientemente también de que haya un real a que elevado a la

potencia cero sea igual al 1, es más aún: independientemente de que lo uno o lo otro tenga siquiera un sentido inequívoco. Sólo en este sentido hay "intelección", "visión" o "conocimiento" de estructuras ideales, tanto si éstas pertenecen a la esfera "lógica" más reducida, al vasto campo del ser matemático o al mucho más vasto aún del ser ideal. Sólo por la esfera y por su carácter de ser —prescindiendo de lo puramente substancial— la ley $a^0 = 1$ se distingue de la ley de la caída libre. En efecto, este fenómeno fundamental es de tanto peso que por el rigor del paralelismo en el carácter de ser-en-sí, confiere al ser-en-sí real teóricamente discutido la más fuerte confirmación que ontológicamente pueda imaginarse (cfs. cap. XXXI. c.). Es perfectamente lícito enfrentar una "cosa en sí" ideal a la real. La ambigüedad del término "cosa" en esa expresión no puede embellecerse; pero en nada es mayor que en la expresión "cosa en sí" real. Pero esta ambigüedad ha desaparecido casi totalmente en el matiz gnoseológico que el término adquirió gracias a la aporética desarrollada por Kant.

Ahora bien, dejando atrás las aberraciones teóricas y abordando nuestro problema mismo, conviene atenerse con todo rigor a la situación que hemos establecido y a la disposición gnoseológica que de ella depende. La posición "fluctuante", por decirlo así, del ser ideal, tiene que aceptarse sin discusión. Mientras no tengamos revelaciones ontológicas —y quizá tengamos que aguardar mucho tiempo, y, en todo caso, no podrán obtenerse sin trabajos de investigación de un nuevo tipo, serios y laboriosos—, mientras no se haya efectuado ese trabajo, no podemos esperar que comprendamos el anclaje de enigmática firmeza del ser ideal. Eso no tiene que ser un obstáculo para la aporética del conocimiento ideal. En el punto principal que es decisivo para ella, sabemos bastante. En el ser ideal, y por ende también en la "aprioridad ideal", volvemos a encontrar el mismo problema de trascendencia que en la aprioridad real. Lo único que ha cambiado es el signo modal que le precede. En este caso estamos frente a una "trascendencia ideal" de pleno valor, que se hace patente al lado de la real y, según parece, independientemente de ella.

Capítulo LXII

IRREALIDAD E IDEALIDAD

a) *Idealidad libre.*

Ahora bien, el problema de la "aprioridad ideal" se coloca así definitivamente en la misma línea que el de la real. Asume las mismas aporías de trascendencia que ése. Pero para su desarrollo ulterior y específicamente modificado se necesita primero una reflexión especial que verse sobre las relaciones entre lo ideal y lo irreal. Sólo mediante ella se logrará distinguir a base de un trazado de fronteras fijo, entre el genuino conocimiento del ser-en-sí ideal y la aprioridad, que se le parece exteriormente hasta la confusión, de aquellas diversas estructuras que, aun teniendo forma de objeto (objetividad intencional), no son objetos de conocimiento y por ende tampoco de conocimiento apriórico.

No todo lo irreal es existente en sí idealmente. Viceversa: tampoco todo lo existente en sí idealmente es irreal; pero sí lo existente en sí ideal es como tal necesariamente irreal. En este punto es fácil incurrir en una confusión. Es preciso asegurarse de la diferencia, y como dónde más patente resulta es en el modo de aparición, de éste hay que partir.

El genuino ser-en-sí ideal aparece en dos formas.

La primera puede denominarse idealidad libre. El nombre quiere decir que no aparece como ajeno a otro ser-en-sí, o por lo menos no como necesariamente anejo, es decir, no como esencia de algo real. Los objetos de esta clase, aun siendo irreales, son existentes en sí, y al propio tiempo, por su esfera, existentes de por sí, es decir, que tienen existencia independiente, son autónomos en su aparición; no necesitan ser inherentes a un no-ideal.

Entre ellos figuran todas las estructuras substanciales de la lógica pura y matemática pura, además del derecho ideal y toda la esfera de los valores (lo mismo vitales que estéticos, éticos o de otra clase si los hay). Lo común a todas estas estructuras ideales, por esenciales que en lo demás sean sus diferencias, estriba en que, aun pudiendo ser perfectamente estructuras de objetos reales y quizá lo sean en vastas proporciones (y eso en sentido muy diferente), no lo son necesariamente. Pero es verdad que las estructuras de lo lógico y matemático se extienden a título de legalidades dominantes muy a fondo en lo real, y hasta puede decirse que dominan totalmente ciertos estratos del mundo real. Esto, aun siendo característico en grado elevadísimo para lo real, no es esencial para el ser-en-sí. Le es extrínseco; con ello nada se añade a las estructuras ideales como tales, ni tampoco resulta en detrimento de ellas. Como tales, les es extrínseco que lo real se rija por ellas. E igualmente extrínseco les es que del lado de la conciencia se rija por ellas el pensamiento, la intuición pura, el cálculo.

El comportamiento de los valores con respecto a lo real es el mismo, aunque en modo alguno es el mismo el comportamiento de lo real con respecto a los valores. No puede decirse que los valores se extiendan al interior de la realidad en el mismo sentido "dominante", más bien ésta se halla tan a menudo en contradicción con ellos como en correspondencia. En este caso rige una relación más laxa: la correspondencia de lo real depende notoriamente de otros factores. Y el hecho de que lo real corresponda a los valores, es tan poco característico de lo real como tal, como de los valores. Y tanto más patente resulta en este caso que todas las relaciones con lo real son extrínsecas a las estructuras ideales.

b) *Idealidad aneja.*

De la "idealidad libre" cabe distinguir gnoseológicamente la "idealidad aneja". El nombre dice que ésta sólo se presenta aneja a un real, sólo como esencia de un real. Desde luego, en teoría puede también separarse, hacerse resaltar, "ponerla entre paréntesis"; pero siempre es necesario que ese poner aparte se lleve a cabo primero de modo especial, puesto que en el modo primario del ser-dado se halla siempre sin realizar aún. Desde el problema del conocimiento no puede decidirse si detrás de esta diferencia del modo de ser-dado se esconde también una diferencia del modo de ser. Por consiguiente,

puede considerarse tranquilamente que el ser-en-sí ideal de las esencias es el mismo que el de la idealidad misma. Ontológicamente son "objetos ideales" igualmente genuinos, muestran exactamente el mismo acoplamiento de irrealidad y ser-en-sí. La diferencia sólo empieza con el factor secundario del "ser de por sí" de toda la esfera, pues no puede decidirse de antemano si la esfera de estas estructuras tiene también un ser-de-por-sí. Por lo menos, en el modo de aparición no puede volver a encontrarse sin más ni más la posición de fluctuación libre de los objetos lógicos y matemáticos. En su lugar aparece aquí la vinculación con estructuras de la esfera real. La idealidad aneja es el modo de ser de esas estructuras ideales que donde quiera que aparezcan, pertenecen a un no-ideal —aunque no a un caso particular determinado.

Figuran entre ellas las esencias, leyes esenciales, relaciones esenciales de toda clase, sin distinción de contenidos, que la fenomenología pone aparte (pone entre paréntesis). La diferencia entre esencias de actos y esencias de objetos es aquí secundaria solamente. Los actos no son menos reales que las cosas y acaecimientos. Tienen realidad psíquica, como los últimos la tienen física. El modo de encontrarse en un real, es el mismo. Lo psíquico y lo físico no muestran en absoluto diferencia alguna en el "ser real" como tal; pertenecen totalmente a una esfera común de lo ónticamente real. Sólo las estructuras categoriales son diferentes. Las estructuras que resultan de ponerse aparte de actos y objetos son en general esencias sumamente diferentes; pero el carácter de esencia como tal es el mismo.

En la idealidad aneja hay que incluir aún muchísimas otras cosas. Por ejemplo figura indiscutiblemente en ella el peculiarísimo estrato ideal de los objetos estéticos — por decirlo así, su "estructura de fondo", que en ellos se destaca claramente de las estructuras de primer término con realidad de cosas. Es el agente del contenido de ideas, es decir de lo propiamente estético de estos objetos (por ejemplo, de obras de arte). La idealidad de estas estructuras en modo alguno es "libre", es decir, en sí quizá se presente también libremente, pero la conciencia estética sólo la conoce como aneja. Sólo puede contemplarla a través de la real estructura de primer término, de suerte que ésta resulte, por decirlo así, transparente y gracias a su peculiar ser-formado real permita ver a través de ella lo ideal. El modo singular del estar-anejo mismo es en este caso lo que constituye el problema medular de la objetividad estética, puesto que el indisoluble ser-en-uno de una estructura real y otra ideal, en el cual

en modo alguno es la identidad de estructura lo que constituye la vinculación, es algo profundamente enigmático. Pero su esclarecimiento incumbe a la estética —lo cual, naturalmente, sobre esta base, puede considerarse fácilmente como misión de una metafísica de la contemplación estética. Lo importante para nuestro problema es solamente la vinculación de la estructura ideal como tal, y ésta se halla tan firmemente anclada en el hecho de la unidad del objeto estético como un "todo" de estrato real e ideal que sólo mediante un aislamiento artificial como el que lleva a cabo la teoría estética, es posible separar lo ideal que aparece en lo real.

c) Irrealidad sin idealidad.

Los dos grupos del ser-en-sí ideal que hemos examinado —y que ontológicamente quizá no sean sino uno— se destacan fundamentalmente de todas las demás clases de lo irreal.

En contraste con ellos, hay multitud de esferas de lo irreal que tienen todavía la misma objetividad, es decir, la misma forma de objetividad en general que lo ideal, y cuyas estructuras, en consecuencia, pueden "entenderse" de actos exactamente como lo ideal, pero que no tienen existencia independiente del acto, es decir no tienen ser-en-sí. Como el ser-en-sí pertenece a la esencia de lo ideal, nos encontramos con ellas ante una irrealidad sin idealidad, en la acepción estricta de la palabra.

Los "objetos" de esta clase —naturalmente, no son objetos de conocimiento— están esencialmente supeditados al acto, viven totalmente "por gracia del acto", surgen y caen con él. Por consiguiente, están supeditados por el lado opuesto a aquel por el cual lo está la idealidad aneja: no al objeto real, sino al acto real, no a algo real entendido, sino a la realidad de la intención.

Su "ser" es meramente intencional, dependiente, prestado y, en este sentido, no-genuino, mero ser-para-mí sin ser-en-sí; a saber: "para mí" como agente de la intención. Esta objetividad meramente intencional aparece luego también por lo regular con la conciencia de dependencia, sin sobrentender siquiera un existente en sí. Desde luego, esta conciencia de dependencia puede faltar también; entonces se produce una ilusión sobre la irrealidad, surge la apariencia de ser-en-sí. Es más aún, hay clases de lo irreal en cuya más íntima esencia figura la apariencia del ser-en-sí. En la aparición de esa

apariencia hay diversos matices, guiándose por los cuales resulta una clasificación natural de los tipos de lo irreal.

También en otro aspecto se hace patente el contraste con lo genuinamente ideal. En la idealidad aneja faltaba el ser-para-sí de la esfera, mientras se conservaba el ser-en-sí. En la objetividad de lo "meramente irreal" se pone de manifiesto casi lo contrario. No puede negársele en principio el ser-para-sí de la esfera; por lo menos, ciertas clases de lo irreal se presentan totalmente desprendidas de toda otra clase de objetividad (por ejemplo, la estructura de fantasía, el sueño), muestran aquel característico "fluctuar" de toda la esfera como el que tiene también la idealidad libre. De ahí que el examen superficial que no esté orientado ontológicamente, se halle expuesto en cualquier momento a confundirlas con ésta. Pero la diferencia es y sigue siendo el ser-en-sí que falta. Las estructuras de esta clase muestran lo singular de cierto ser-para-sí de la esfera sin ser-en-sí. Este ser-para-sí no debe entenderse, evidentemente, sin reservas. De antemano se halla ya paralizado en el carácter del "ser-para-mí" es decir, de la supeditación al acto de la intención. Sólo existe por el lado de la objetividad, no por el lado del acto. Y solamente caracteriza el modo de ser-dado a condición de que éste vaya unido a la apariencia de ser-en-sí.

En todos los casos hay que tener presente que para tener idealidad en sentido estricto, lo que le falta a lo meramente irreal es, no el ser-para-sí, sino exclusivamente el ser-en-sí.

d) Tipos de lo "meramente" irreal.

Hay muchas clases de lo "meramente irreal". Se diferencian por la clase del acto intencional a base del cual existen. Pero como ninguno de los actos de esta clase es acto de conocimiento y sus objetos intencionales no son objetos de conocimiento, su examen ya no corresponde al problema del conocimiento. Si aludimos aquí a los distintos tipos de lo "meramente" irreal sin idealidad, es solamente con el propósito de deslindar con respecto a ellos el sector mucho más reducido de los objetos de conocimiento ideales. Figuran entre ellos:

1º La esfera del pensamiento. Se mueve en las estructuras de la lógica idealmente existentes en sí, siendo, por lo tanto, dependiente de ellas, aunque por lo demás su contenido no coincida con ella; dentro de esas estructuras tiene un campo de acción ilimitado. Es notoriamente algo intermedio entre la esfera del "pensar" (de los

actos de pensamiento) y de la "esfera lógica" propiamente dicha. En el "pensamiento" hay algo aún del carácter de acto (por ejemplo, la "aserción"); el pensamiento no es ser ideal, sino a lo sumo representante de tal ser. Mediante él puede conocerse un existente (real o ideal), mas él mismo no se conoce; su objetividad es meramente intencional. Lo mismo puede decirse de los sistemas enteros de pensamiento como tales, por ejemplo: de las diversas cosmovisiones de la filosofía.

2º Estructuras de fantasía de todas clases y matices; por ejemplo, el tan discutido *mundus fabulosus*, atravesado por estructuras ideales existentes en sí, y tal vez también edificado de modo enteramente lógico, pero cuya objetividad substancial no es existente en sí, sino meramente intencional. Naturalmente, ésta basta para darle cierta "objetividad", para hacerlo transmisible intersubjetivamente, y desprenderlo en este sentido del acto de intención de un sujeto determinado; pero con ello no se desprende propiamente de la intención.

3º La estructura onírica y la alucinación afín a ella; las dos revestidas de apariencia de ser-en-sí; pero en ambas la apariencia puede suprimirse por lo menos en principio: en la vigilia.

4º Ideas, ideales, concepciones artísticas aquende su configuración material; asimismo, deseos, fines antes de realizarse (que no deben confundirse con los valores existentes en sí idealmente, por los cuales están determinados), objetos del anhelo e ideales de vida de origen subjetivo (por ejemplo, la idea de la felicidad perfecta). Entre las ideas de esta clase figura también la mayoría de las ideas mitológicas y religiosas , por ejemplo la idea (que siempre reaparece) de un dios antropomórfico, la idea de alma de la creencia popular en la inmortalidad y el ideal del "otro mundo mejor", — como en general los objetos de la "mera" fe en la más vasta acepción. El hecho de que pueda corresponderles un ser-en-sí posible, no contradice en absoluto a su irrealidad fluctuante. Pero no es este el lugar donde corresponda examinar tal posibilidad, que constituye el objeto de un análisis especial (de la filosofía de la religión). Lo propio cabe decir de los ideales político-estatales y jurídicos, utopías, ideales de humanidad y proyectos de mejorar el mundo de todas clases. Las esferas irreales forman aquí nuevos matices tal vez ilimitados, aun con matices diversos de diferencia por el grado en que se apoyen en un auténtico ser en-sí ideal (por ejemplo, valores).

5º En cierto respecto, puede incluirse también aquí el mundo

de los colores, sonidos, olores, etc., en una palabra: todo el sector de las cualidades sensibles junto con la legalidad característica de ellas. Es una esfera totalmente "objetiva", por añadidura revestida continuamente con la apariencia de ser-en-sí real, aunque no sea existente en sí a pesar de que a sus estructuras les "corresponde" continuamente un existente en sí real. El corresponder no significa precisamente —hasta donde pueda juzgarlo la ciencia actual— una existencia de la cualidad sentida (por ejemplo, el color) como tal en el objeto real. La cualidad es sólo existente para la percepción (recuerdo, representación), o sea, solamente para el sujeto. Tiene el característico ser-para-mí sin el ser-en-sí. El hecho de que, no obstante, sea algo fundamentalmente diferente de los demás tipos de lo irreal (pensamiento, fantasía, etc.), se funda en el funcionamiento del conocimiento que se encierra en el "corresponder" mismo. De este funcionamiento hemos hablado ya con motivo del conocimiento aposteriórico, considerándolo como una "coordinación" inequívoca o "relación de símbolos", pero cuyo funcionamiento más concreto no conocemos. La irrealidad de las cualidades no contradice a este funcionamiento del conocimiento; por el contrario, es requisito necesario de la relación de símbolos que sólo resulta posible mediante la perfecta heterogeneidad de las estructuras coordinadas entre sí. La significación de conocimiento de las cualidades sensibles no hace que éstas sean existentes en sí real ni idealmente, aun cuando sea su consecuencia la continua apariencia de ser-en-sí.

Capítulo LXIII

LA APRIORIDAD EN GENERAL Y EL CONOCIMIENTO APRIÓRICO

a) Ilusiones posibles sobre los límites de la idealidad.

Por lo tanto, con el título común de "irreales" figuran dos grupos de "objetos" muy heterogéneos: objetos idealmente existentes en sí y objetos meramente intencionales sin ser-en-sí. Es evidente que en el problema del conocimiento sólo tenemos que ver con los primeros, descartando totalmente los segundos, puesto que solamente es "conocimiento" el aprehender de un existente en sí, mas no la intención de estructuras que sólo mediante la intención se creen. No puede perjudicar a esta distinción de principio (ontológica) la circunstancia de que no siempre pueda trazarse tan sencillamente la línea divisoria entre las dos clases de lo irreal, de que a menudo no pueda hacerse una separación entre la estructura de fantasía y el ser-en-sí ideal a base de su objetividad totalmente homogénea y de su modo de ser-dado igualmente homogéneo. Lo único que eso demuestra es que la línea divisoria está expuesta a diversas posibilidades de ilusión. En el fenómeno de un objeto irreal no se echa de ver precisamente sin más ni más si es o no idealmente existente en sí. Por el fenómeno particular tampoco puede obtenerse aquí ninguna clase de criterio; aquí hemos llegado al límite del procedimiento fenomenológico. Lo que se halla propiamente detrás del "fenómeno", incumbe a otra investigación: la ontológica.

Esta falta de un criterio directo no constituye, sin embargo, nada nuevo; la conocemos ya por las aporías del conocimiento real. También allí existen las mismas posibilidades de ilusión, puesto que tampoco hay un criterio directo para distinguir entre los objetos reales

y los meramente intencionales. Y así como allí fué necesario partir de la existencia del mundo existente en sí realmente, aun sin poder delimitarlo previamente con rigor de todo lo irreal, así también ahora será necesario partir de la existencia del mundo existente en sí idealmente, sin haber trazado esa línea divisoria.

b) Representación apriórica y conocimiento apriórico.

En cambio, ambas clases de lo irreal, lo mismo que todas sus subclases y matices, tienen de común la continua aprioridad de la conciencia de objetos. Por lo tanto, ni la idealidad libre se distingue en este punto de la aneja, ni las dos conjuntamente de la irrealidad meramente sustentada por el acto. La distinción ontológica y gnoseológicamente fundamental entre ser-en-sí y ser-para-mí (supeditación al acto) no constituye diferencia alguna en la autonomía interna del modo de representación.

Esto se ve más claro formulándolo del modo inverso: para la aprioridad de una estructura de contenido que aparece en la conciencia es al principio perfectamente indiferente que esta estructura, y aun el contenido mismo, concuerde o no con algo existente en sí (ideal o real); sin embargo, de esa concordancia depende que el contenido, junto con su estructura, sea o no estructura representativa, es decir, sea estructura de pensamiento o estructura de fantasía de libre fluctuación. Por lo tanto, de eso depende también que el acto sea cabalmente acto de conocimiento o no, puesto que como acto intencional no tiene que ser necesariamente acto de conocimiento. Puede producir su "objeto" —a saber, como meramente intencional— y sólo en este caso es propiamente apriórico; pero no es conocimiento apriórico. Producir no es "aprehender", lo producido no es existente en sí; pero la diferencia no está en la aprioridad, sino en la trascendencia.

La historia del problema del conocimiento determinó que con el término "apriórico" entendiéramos solamente conocimiento apriórico. Solamente en el sector de problemas del conocimiento depende del apriorismo una cuestión realmente decisiva. El apriorismo de meras representaciones, pensamientos, suposiciones, deseos, temores, etc., es de todos modos evidente; pero se olvida, más allá de esa evidencia, tenerla en cuenta en el problema del conocimiento — como lo que es: un fenómeno muy contiguo al conocimiento apriórico del cual a menudo resulta difícil distinguirlo.

Es un error fundamental creer que el problema de lo apriórico en general sea un puro problema del conocimiento. A remolque de ese error fundamental vienen multitud de errores más especiales. A él se debe que el problema de lo apriórico en su generalización fenomenológica, profundamente justificada, haya provocado también una decoloración del problema del conocimiento y que el fenómeno fluctuante, imponderable, por decirlo así, del "objeto intencional" haya casi eliminado del campo visual al objeto de conocimiento tan substancial y de tanto peso metafísico, y pudiera velar el genuino problema del "aprehender" (y no sólo del apriórico). Frente a eso se trata de esclarecer "semel vitae" el simple hecho de que no todo lo apriórico es conocimiento apriórico, es más aún: de que la aprioridad como tal no es fenómeno de conocimiento, sino que sólo pasa a serlo cuando va asociada a una estructura de conocimiento como tal, cuando conviene a una verdadera representación de ser en la conciencia, a la "imagen" de un ser-en-sí real o ideal. No todo objeto intencional tiene la consistencia de tal ser-en-sí.

Esta es la razón de que lo apriórico tenga siempre contra sí al principio, y con razón, la apariencia de arbitrario, de ilegítimo como valor de conocimiento, y que necesite previamente de justificación especial como elemento de conocimiento. La conciencia de esta necesidad se halla todavía totalmente viva en la Crítica de la razón pura. Kant la tuvo en cuenta en la cuestión relativa a la "validez objetiva de los juicios sintéticos a priori", y tiene su razón de ser el hecho de que la cuestión de la "validez objetiva" figure en el centro de la Crítica. Lo que con ella se entiende es precisamente la conveniencia de lo representado *a priori* a un objeto de conocimiento real — o siquiera, como en la matemática, a uno ideal. Pero si se abandona la premisa idealista de Kant, el objeto de conocimiento real nunca es sino un existente en sí.

La "validez objetiva" puede ponerse en duda siempre que no esté garantizada de algún modo. Es lo enigmático en el problema de lo apriórico —puesto que las estructuras de fantasía aprióricas no son en sí enigmáticas—, es preciso "deducirla" siempre primero de modo especial. De ahí que Kant se preocupe por ella, de modo realmente profundo por la tendencia, en la "deducción trascendental de los puros conceptos del entendimiento". O bien es preciso que de otro modo esté garantizada ya por una contrainstancia. Sin ella, es decir, tomado puramente de por sí, un juicio sintético *a priori* no es más que un "prejuicio" (y por cierto que en la acepción literal de la

palabra: un juicio sobre la cosa antes de haberla comprendido y aun antes de ser dada). Ese juicio puede ser acertado o no, verdadero o no-verdadero; pero en ambos casos es un juicio *a priori*. Verdad y aprioridad se comportan entre sí con total indiferencia. Y lo mismo que con el juicio ocurre con todas las demás formas de conciencia en que aparece lo apriórico.

c) Conocimiento y representación en general.

Por lo tanto, sólo puede hablarse de conocimiento apriórico con respecto a aquellos "objetos" que tengan un ser-en-sí. Lo irreal sustentado por un acto, que sólo gracias a la intención adquiere su objetividad, no es "conocido". Es producido por el acto. Sin duda se representa, y ciertamente *a priori*, mas no se "aprehende" precisamente. Hubo teorías que pretendieron incluir el problema del conocimiento totalmente en el problema de la representación, y fué siempre lo apriórico lo que indujo a ese error. Esas teorías, no sólo se equivocaron en cuanto al problema del conocimiento en general, sino que también tienen la culpa de las interpretaciones erróneas del problema de lo apriórico. La "teoría de la facultad de representación" de Reinhold y el "mundo como representación" de Schopenhauer, a pesar de toda la diferencia de sus postulados, cometen el mismo error fundamental: le estafan a la conciencia que del mundo tiene el hombre su carácter de conocimiento.

Conocimiento es más que representación. La representación apriórica del "objeto" irreal está aquende verdad y no-verdad. Ni siquiera pretende tener "validez objetiva". Aquí no se enfrentan imagen y objeto. Los dos son uno; más bien existe solamente la imagen, la representación, una imagen sin modelo, una representación sin representado, una antitipia sin tipo. Bien es verdad que la imagen de representación tiene la forma de objetividad, pero sólo en cuanto ésta es precisamente la forma universal del contenido a que se dirige la conciencia. Es tal como si fuera representación de un existente en sí. Y así ocurre que en muchas esferas de objetos irreales le sea inherente la apariencia del ser-en-sí. En la representación como tal no puede verse si representa o no a un existente. En eso se funda la posibilidad de ilusión de la conciencia cognoscente.

En la representación, lo mismo que en el pensamiento, juicio o concepto, la conciencia de que significan conocimiento tiene que venir de otra parte. El problema del conocimiento como tal nada tie-

ne que ver con el de la representación, ni tampoco con el del pensamiento, antes bien presupone representación y pensamiento y en ambos trata exclusivamente el contenido representativo de ser. La relación entre ser en sí y representación es la relación de conocimiento. Esta relación, siempre trascendente, deja totalmente fuera del dominio de su problema la representación en el aire, la imagen que no es imagen de nada.

Cuando el acto no lleva a representación al "objeto", sino que lo produce originariamente, sólo hay "representación pura" (pensamiento, fantasía) sin conocimiento. Pues bien, toda representación pura es necesariamente apriórica. Eso está en su esencia, puesto que lo que no es *a priori*, tiene que estar condicionado *a posteriori*, es decir, desde el objeto real dado. Si en la representación pura hubiera algo aposteriórico, eso sería ya conocimiento en ella, que dejaría de ser ya representación pura. No está en modo alguno en contradicción con esto el hecho de que por lo regular la representación esté impregnada de semejantes elementos aposterióricos, puesto que la representación pura es un caso-límite extremo como el conocimiento puro. En la conciencia de objetos práctica, el conocimiento y la representación se hallan siempre entreverados.

Por el contrario, el conocimiento puede ser ambas cosas: *a priori* o *a posteriori;* es más aún: en calidad de conocimiento real, de hecho es siempre a la vez *a priori* y *a posteriori* — estrecha involucración complementaria de elementos de ambas clases. Por consiguiente, representación y conocimiento real ya se distinguen entre sí claramente en lo exterior por la parte empírica que hay en la última. En cambio, es distinto lo que sucede con el conocimiento ideal.

No hay una empiria de objetos ideales. Bien es verdad que cabe ampliar el concepto de experiencia y denominarse "experiencia" a toda aprehensión de un existente en sí, como se sienten inducidas a hacer todas las teorías que colocan gnoseológicamente en el centro el concepto de intuición; pero en definitiva, esa modificación intuitivista del concepto no es más —precisamente en el aspecto gnoseológico— que una cuestión de terminología. Nada se altera con ella en la situación de la relación de conocimiento, puesto que a continuación es preciso distinguir entre "intuición" apriórica y aposteriórica. Y el resultado final a que entonces se llega es el mismo, a saber: que en los objetos ideales como tales sólo hay intuición apriórica, no aposteriórica.

Todo conocimiento ideal es apriórico. En este aspecto, pues, se

destaca del conocimiento real por la misma diferencia que la representación pura (fantasía, pensamiento). Y en eso estriba la dificultad de su problema, puesto que con ello se coloca a peligrosa proximidad de la representación pura y harto a menudo no se distingue de hecho de ella. Ahí está la razón de que aun la lógica pura y la matemática pura hayan sido entendidas tan a menudo como asunto del "pensamiento".

La diferencia que separa al conocimiento ideal de la representación, está a mayor profundidad. Bien es verdad que en principio puede concebirse fácilmente, pero en el caso concreto no puede exhibirse directamente en el fenómeno, puesto que se halla meramente en el ser-en-sí del objeto. Es una diferencia ontológica y, como todo lo ontológico, no puede verse directamente en el fenómeno.

Para el estudio que vamos a acometer, tampoco se trata en modo alguno de obtener criterios del genuino conocimiento ideal, ni de la línea divisoria entre aprioridad de la representación y "aprioridad ideal". Para la inteligencia humana en general no es posible suprimir totalmente lo borroso de la línea divisoria, bien que dentro de ciertos sectores de contenido adquiera una forma más fija la línea divisoria. Ahora se trata más bien exclusivamente de la estructura interna de la aprioridad ideal misma, de sus condiciones de metafísica del conocimiento, prescindiendo de si hay mucho o poco de ella en la conciencia compleja que el hombre tiene del mundo. Como el conocimiento de objetos ideales es solamente apriórico, en esta cuestión se agota todo el problema del conocimiento ideal.

SECCIÓN II

DIVISIÓN DE LA APRIORIDAD IDEAL

CAPÍTULO LXIV

LA CUESTIÓN FUNDAMENTAL

a) El límite de la objetificación ideal y lo transobjetivo ideal.

Habiéndose reducido todo el problema del conocimiento ideal a la cuestión relativa a la "aprioridad ideal", pero de suerte que de ésta resulta sin más ni más la posición paralela con respecto a la aprioridad real, se plantea la cuestión fundamental de todo lo demás: ¿se funda la aprioridad ideal en las mismas condiciones que la real? ¿se produce también por intermedio de la relación fundamental categorial o bien tenemos en esto caso —correspondiendo a la esfera de objetos de otra índole— una relación fundamental de otra índole?

Parece que debería suponerse lo último si el fenómeno de la "proximidad" de las esferas de ser ideales a la conciencia crea una situación completamente nueva. Sin embargo, parece que el ser ideal se da a la conciencia de algún modo directamente intrínseco, o sea que puede señalarse en el dominio propio de la conciencia. Si se sigue cediendo más aún a esta impresión, se llega al punto de no ver ya en la aprioridad real un "aprehender", sino solamente un "tener" indirecto, con lo cual el "conocer" deja de ser propiamente tal y vuelve a aproximarse a la representación pura. El objeto ideal se incorpora a la conciencia, se hace inmanente, y con ello se le priva de su misma idealidad.

Frente a eso tenemos el hecho de que el objeto ideal es tan trascendente gnoseológicamente como lo sea el real. Su modo de ser en

modo alguno consiste en un ser-soportado por el sujeto y sus actos, y, por lo tanto, tampoco su modo de ser-dado en un simple ser-tenido. Contra toda apariencia, el objeto es también en este caso totalmente alléndico, independiente del acto del aprehender. Por consiguiente el aprehender es totalmente auténtico, trascendente. No cabe la menor duda.

Investigando más detenidamente si hay algo que en este caso hable propiamente en pro de un vínculo más estrecho que el de la relación fundamental categorial, nunca se encuentra más que la inmediatidad, la intuitividad, el ser-dado originariamente, y entonces se supone que lo realmente apriórico se da menos directamente. Ahora bien, la directa intuitividad y ser-dado son también propios de los elementos aposterióricos del conocimiento real y, no obstante, también se presentan allí como formas de manifestación de una relación de abundante complejidad, que también necesita absolutamente ser explicada. La intuición es tan auténtico "aprehender" como la representación no-intuitiva — por lo menos si es intuición auténtica, visión de un existente en sí. Es más aún, resulta dudoso que sea solamente directa. Sea como fuere, no debe formularse de este modo la diferencia entre aprioridad ideal y real; en todo caso no la expresa la imagen del "tener" a diferencia de la del "aprehender". Desde luego, subsiste la "proximidad" del ser ideal a la conciencia, pero desfigurando de ese modo el fenómeno no se la tiene debidamente en cuenta.

A mayor abundamiento, nos sentimos inducidos a considerar que la diferencia principal consiste en un total ser-dado de la esfera de ser ideal. Algo así se sobrentiende ya involuntariamente con el "tener"; pero eso equivaldría a considerar que la esfera es totalmente conocida, puesto que la mera posibilidad de darse no es ser-dado.

Pero de hecho no existe ese ser-conocido total. Precisamente lo intuído, conocido, dado, es, no toda la esfera sino sólo una parte de ella, un sector. Si siempre se diera ya toda, no tendría sentido hablar en el sector del conocimiento ideal de "problemas" y persecución de problemas, como tampoco lo tendría hablar de un "llevar a ser-dado"; pero el movido progreso del conocimiento matemático enseña irrebatiblemente que lo hay también en el conocimiento ideal.

Tanto en la esfera de ser ideal como en la real hay el límite de objetificación, susceptible de modificarse lo mismo en ésta que en aquélla. Detrás de lo conocido hay más cognoscible. Toda la disposición de las esferas tal como la conocemos desde el objeto real, reapa-

rece en este caso y por cierto que junto con sus consecuencias. Allende el patio de los "objetos" ideales hay un transobjetivo ideal. Y la frontera del patio tampoco es en este caso una frontera existente en sí, ontológica, sino solamente gnoseológica, que existe únicamente para el sujeto cognoscente. Y a esta frontera gnoseológica van unidos también en este caso los fenómenos de la conciencia de los problemas y del progreso del conocimiento, referidos ambos a un ser transobjetivo ideal. Hay la precipitación anticipadora del pensamiento más allá de la frontera de objetificación ideal, precipitación porque le falta todavía la intuición y el "aprehender" propiamente dicho de lo que en ella, por decirlo así, sólo se ha rozado. Reaparece el saber del no-saber con su aporía. Y hay también la alteración positiva, activa, de la frontera de objetificación y el avance de la intuición por el desconocido terreno de lo ideal. En todos estos aspectos no hay diferencia alguna entre el conocimiento del ser ideal y el del ser real.

Es más aún, la analogía va más lejos de un modo que resulta muy interesante. En general, lo que se aprehende son sólo ciertos estratos intermedios del ser ideal, no lo más universal ni lo más particular. Y si en parte se aprehenden los extremos, es sólo indirectamente, desde los estratos intermedios. Así puede decirse de los axiomas de la matemática, mientras que ciertos teoremas pueden comprenderse por intuición directa. Por lo menos los más sencillos, pues los más complicados corresponden ya al otro extremo.

b) El límite de la racionalidad ideal y lo transinteligible ideal.

Ahora bien, si a la esfera de ser ideal no le corresponde un ser-dado total, podría corresponderle al fin y al cabo una total posibilidad de ser-dado, de ser-conocido, es decir, una racionalidad total. Y en eso podría verse entonces la diferencia de principio con respecto a la esfera de ser real, pues también eso seguiría siendo una mayor proximidad a la conciencia cognoscente. Por lo tanto ¿es aprehensible por lo menos en principio todo ser ideal?

Tampoco es así. O, mejor dicho, sólo lo es en el mismo sentido en que lo es en el ser real: en el sentido de indiferencia de todo ser-en-sí en general con respecto al ser-aprehendido. El ser-ideal "se resiste" tan poco al ser-aprehendido como el real; la objetificación lo deja totalmente intacto en su modo de ser. Por lo tanto, en modo alguno es también el ser ideal absolutamente cognoscible, es decir, en uno y otro caso la irracionalidad no está en el ser como tal, sino

en el sujeto, en la frontera de su poder de objetificarse el ser, de penetrar en su profundidad. Para un intelecto infinito, el ser ideal sería tan absolutamente racional como el real; pero ni lo tenemos ni lo conocemos siquiera. Lo único que conocemos es el conocimiento de un intelecto supeditado a determinadas condiciones intrínsecas — aún con respecto al ser ideal.

En este sentido, lo irracional existe, pues, en el ser ideal exactamente como en el real — naturalmente, sólo como "transinteligible" (gnoseológicamente irracional), no como alógico. De esta índole es lo llamado matemáticamente irracional, el número "trascendente" (que no puede calcularse numéricamente); asimismo, lo eternamente incierto en el sistema de los axiomas y sus aporías. Igualmente irracional es mucho de lo que hay en el dominio de los valores, también en este caso de preferencia en los contenidos axiológicos supremos, más universales, y en los más complejos, más particulares.

En una palabra: en el dominio de lo ideal hay claramente la segunda frontera gnoseológica, la absoluta, inalterable: la frontera de la racionalidad (cognoscibilidad) — de modo no distinto que en lo real. Y también en este caso puede decirse de nuevo para esta segunda frontera, lo que podría decirse de la primera: no existe en el ser como tal, sino solamente para el sujeto cognoscente. No es otra cosa que el círculo de delimitación trazado en el ser ideal con el radio del alcance de la posible objetificación. Por consiguiente, en este caso le corresponde tan poca idealidad existente en sí como en aquél realidad. No es frontera de ser, sino, absolutamente, sólo frontera de conocimiento en el ser.

Pero su existencia demuestra la presencia de un transinteligible ideal de pleno valor. Y aun en el caso de que ése no fuera demostrable directamente (por ejemplos) —y su demostrabilidad tiene que ser sumamente difícil en todos los casos, puesto que sólo puede hacerse visible en los casos-límites del conocimiento ideal—, por lo menos resulta perfectamente evidente su posibilidad; pero si puede juzgarse por indicios, hay lo idealmente transinteligible en todos los sectores del ser ideal, aun en los no-teóricos, por ejemplo en las esferas del valor — y precisamente en ellas prescindiendo totalmente de que intervenga o no lo alógico.

Y de nuevo da un paso más allá la analogía con lo real. También aquí lo relativamente racional se halla en el estrato de nivel medio de lo ideal, mientras que la esfera se hace cada vez más irracional

hacia los extremos superior e inferior hasta que, por último, se torna totalmente obscura para el conocimiento.

c) *Carencia de una contrainstancia aposteriórica.*

Pues bien, si entre el conocimiento apriórico de lo ideal y el de lo real no hay diferencia de principio en la posición de la frontera de objetificación ni en la frontera de racionalidad, tampoco es de esperar desde este lado una decisión en la cuestión de la cimentación de la aprioridad ideal en la relación fundamental categorial.

La decisión sólo puede buscarse en el punto en que resulte una distinción notoria de principio entre ambas clases de aprehender apriórico. Evidentemente, la hay de modo muy tangible, pero no se halla —por lo menos visiblemente— en el conocimiento apriórico mismo, sino en la relación con su réplica, con el conocimiento aposteriórico. La aprioridad real tiene precisamente esa contrapartida y en todo conocimiento real positivo está referida a ella de modo totalmente actual. No se presenta aisladamente, y cuando anticipándose se aleja de la experiencia, pronto pierde bajo sus pies el terreno firme. Precisamente está dispuesta para ser limitada y completada por la contrainstancia.

Pero la aprioridad ideal no tiene esa contrapartida. Está sola, sin una contrainstancia autónoma; está reducida a sí misma frente a su sector de objetos, frente al ser ideal, y no es limitada ni completada por una segunda clase autónoma de aprehender. Precisamente el ser-en-sí ideal sólo puede aprehenderse *a priori*. Por consiguiente, la falta del "otro factor" distingue radicalmente al conocimiento ideal del conocimiento real. No hay una "aposterioridad ideal".

A primera vista, esto tiene que considerarse como defecto, como desventaja del conocimiento ideal. Falta la instancia de comprobación por la cual pudiera verificarse lo comprendido *a priori*. Aquí no hay un ser-dado del caso particular como tal; pero no en el sentido de que los casos particulares existieran y no fueran dados, sino de que aquí no hay casos particulares propiamente dichos que pudieran darse. Lo que falta, es, no el "aprehender" del ser individual, sino el propio ser individual. En la esfera ideal sólo hay lo universal. Es una esfera de puras esencias. Y con razón fué interpretada como tal desde su primer descubrimiento en el "reino de las ideas" de Platón hasta la esfera "eidética" de Husserl. Pero el conocimiento de un universal como tal nunca puede ser sino conocimiento universal.

Y todo conocimiento realmente universal es necesariamente conocimiento apriórico.

d) Carencia de individualidad en el ser ideal.

Cabría oponer a esto la pregunta: ¿es propiamente verdadero que la esfera de ser ideal sólo contiene lo universal? ¿no hay también absolutamente la esencia de una cosa particular como tal, por ejemplo en el sentido de "idealidad aneja", y asimismo de un acaecimiento singular o bien de una persona determinada? ¿y no hay lo mismo, en el dominio de los valores, en los valores individuales que solamente como valores de una persona única son lo que son? Las dos preguntas pueden contestarse afirmativamente en cierto sentido.

Pero eso no suprime en modo alguno la universalidad de principio del ser ideal. La esencia de una cosa particular no es la cosa particular misma; el valor específico de una personalidad humana, que no se repite en la realidad, no es la personalidad humana misma. En ambos casos, la realidad separa radicalmente lo uno de lo otro. La idea de un individual no es idea individual. Tanto los valores como las esencias —por muy especializadas que sean— no admiten desde sí mismos a su vez una pluralidad de casos, la repetición en lo real. El hecho de que haya solamente un caso real que les corresponda, les es extrínseco como tales; se funda en la conexión del mundo real, no en la del ideal. Nunca es esencial en una esencia (esencia o estructura axiológica) por particular y compleja que sea, el ser solamente esencia de una cosa, de un caso, de una persona. Eso nunca puede ser esencial sino de lo real. Es la diversidad de lo real lo que impide la repetición puramente esquemática de absolutamente el mismo caso.

La línea divisoria se halla en la existencia: "existe" solamente un caso único, sólo aquí y ahora se realiza "este" ente determinado. Pero idealmente, o sea a base del carácter del ente es posible una ilimitada pluralidad de casos. El principio de Leibniz de la *identitas indiscernibilium* vale solamente para lo ideal; encuentra su frontera en lo real. Por lo menos no es aquí una ley inteligible *a priori*, puesto que el hecho de que no aparezcan casos absolutamente idénticos de estructuras, es a lo sumo un hecho (si realmente lo es), no una necesidad.

Precisamente lo ideal es indiferente a la cantidad de casos. Los casos pertenecen a lo real. No existen para los modos de ser de lo

ideal como tal. Por consiguiente, tampoco existe para ellos la diferencia entre singularidad y pluralidad de casos. Sin duda existe una particularización máxima, y hasta absoluta, en la esfera ideal, mas no individualidad propiamente dicha. Sus estructuras siguen siendo universales por principio. Aquí no hay un *principium individuationis* propiamente dicho, ni una materia que separe y constituya los casos particulares, como en Aristóteles y Plotino, ni espacio y tiempo con sus lugares no-intercambiables, como en los autores posteriores, ni tampoco substancias individuales sui géneris como en Leibniz. Por lo tanto, tampoco puede haber una vinculación de un ideal como tal a la singularidad de un "caso", puesto que lo que constituye al "caso" como tal, no existe en lo ideal.

Por consiguiente, todas las particularizaciones de lo ideal —aun aquellas que realmente sólo se presentan en un único real—, es verdad siguen siendo universales. Y aun el sentido de esta universalidad consiste solamente con respecto a casos reales posibles, en modo alguno en casos actuales. Existe también legítimamente aun cuando no hubiera ningún caso real único.

Esto separa el conocimiento ideal del conocimiento real. La razón es puramente ontológica: la diferencia entre ser ideal y real. En el conocimiento ideal no puede haber una contrainstancia aposteriórica, porque en el ser ideal no hay "casos", es decir lo único que puede darse *a posteriori*. El conocimiento ideal es conocimiento *a priori* puro, asentado autónomamente en sí mismo y que basta a sí mismo (autárquico).

Capítulo LXV

EL PROBLEMA DE LA EVIDENCIA DEL CONOCIMIENTO IDEAL

a) Ventajas e inconvenientes de la autarquía.

Según se anticipó ya, esta situación del conocimiento ideal constituye una desventaja con respecto al conocimiento real, como púede verse fácilmente teniendo en cuenta que de antemano se excluye de este modo un criterio de verdad relativo del conocimiento del ser ideal —tal como resultaba en el conocimiento real a base de la dualidad de conocimiento apriórico y aposteriórico. El apriorismo es aquí puro, absoluto, asentado solitariamente en sí mismo. Precisamente esta su independencia, autonomía y autarquía se convierte en desventaja para él.

Considerando, además, que en el criterio de verdad no se pretende volver a examinar luego lo ya conocido, sino que hay solamente una conciencia de certidumbre inherente ya a todo conocimiento de cualquier momento, o bien de los muy diversos matices de ese conocimiento, demuestra ser muy grave el inconveniente que para la aprioridad ideal constituye su autarquía.

Esto obliga más aún a examinar si realmente es tal esa desventaja, puesto que al fin y al cabo se considera que el conocimiento ideal puro, por ejemplo el matemático, es lo más cierto que tengamos en todo el sector del conocimiento. ¿No será ese inconveniente más bien una ventaja? ¿No será que aquí no se necesite una instancia de comprobación, un asidero en la empiria? Podría pensarse que la aprioridad ideal es de hecho un conocimiento más fuerte, más cierto, más absoluto, que la aprioridad real. Es más aún, quizá podría decirse —y esto corresponde sin duda a la concepción más difundida— que

es conocimiento verdaderamente "absoluto", que en él todo es simplemente evidente y sin la posibilidad de ilusión de que siempre adolece el conocimiento real. Entonces, la aprioridad ideal no necesitaría realmente ningún criterio, o, lo que es lo mismo, se traería directamente consigo su criterio. Sería lo que es el ideal de todo conocimiento: norma a la vez para sí mismo de lo verdadero y no-verdadero. La autarquía de lo idealmente apriórico no tendría entonces un fundamento extrínseco, sino intrínseco, no se fundaría en la falta de un asidero, sino en una fuerza real, sólida, en su poder de contemplar lo idealmente existente en sí tal como es, sin menguas ni confusiones.

Fijándonos en el conocimiento matemático, así parece ser realmente; lo propio ocurre con las leyes de argumentación de la silogística. Al fin y al cabo, es evidente que aquí puede llevarse a evidencia de modo puramente apriórico cualquier situación ideal. Aquí, por consiguiente, la evidencia directa de lo contemplado es criterio suficiente de verdad —por lo menos, en él confía el matemático lo mismo que el lógico. ¿Y no ocurre algo semejante en el sector de la idealidad aneja, en todo el reino de lo "eidético", de las esencias sacadas de lo real? ¿no vale como demostrado lo "llevado a la intuición" precisamente por el hecho de serlo? ¿y no hay algo exacto en eso? ¿acaso la duda de esa evidencia no acarrearía la duda de toda la intuición fenomenológica de esencias?

b) Intuición estigmática y conspectiva.

Pero hay que observar, además, que esta evidencia no está desprovista de asideros. No se contenta con la intuición particular, con la visión aislada de esencias particulares (como a menudo tiene la apariencia de ocurrirles a los fenomenólogos). No se confía sencillamente al *clare et distincte* de Descartes, sino que, además, establece siempre las conexiones entre las esencias contempladas, presuponiendo, pues, el enlace entre sus objetos, o, por lo menos tiene siempre la tendencia a establecerla. Y solamente lo que se confirma en las conexiones, lo considera seguro. Es, no solamente intuición estigmática (visión enderezada a rasgos esenciales aislados), sino al propio tiempo también intuición conspectiva (visión relacional, inserción en las conexiones de lo ya inteligido). Pero en su calidad de conspectiva, es entonces también necesariamente verificación de la intelección particular del enlace de intelecciones.

Esto es un hecho universalmente conocido en la matemática y en

la lógica. En la contemplación de esencias fenomenológicas es menos reconocido, pero puede demostrarse fácilmente en todas partes examinándolo detenidamente. Pero esto significa que el principio de contradicción desempeña aquí siempre el papel de criterio. Desde luego, es sólo un criterio negativo, puesto que tiene la forma de dialelo. Indica solamente lo que no puede concordar; pero en esa negatividad es un criterio absoluto, puesto que lo que según él no puede conciliarse, lo que, por lo tanto, es "inexacto", tampoco puede ser verdadero.

Y ciertamente es un criterio en un doble sentido :1°, de falta de contradicción interna (exactitud intrínseca) de un contemplado como estructura particular en sí misma, y 2°, de falta de contradicción externa (exactitud extrínseca) de la estructura particular contemplada en conexión con otras contempladas estructuras de la esfera, y, por último, de toda la esfera de lo idealmente contemplado en sí misma.

Evidentemente, se parte aquí del supuesto tácito de que en alguna parte debe haber en las intuiciones particulares una intuición primera, absoluta, puesto que, de lo contrario, toda la esfera de lo contemplado podría estar también en el aire y ser vista como no-verdadera a pesar de toda la exactitud intrínseca. Es preciso que cualesquiera puntos de apoyo primeros del todo estén vinculados de modo absolutamente trascendente al objeto ideal. En ellos tiene que estar la evidencia primaria, indiscutible. De ellos tiene que valer el principio: *veritas norma sui et falsi.*

Ahora bien, si se acepta que la evidencia estigmática primaria se ponga al lado de la secundaria obtenida por medio del principio de contradicción, resulta claro que de este modo la evidencia apriórica sola puede atravesar todo el complejo de lo idealmente contemplado y elevarlo a evidencia absoluta, puesto que el principio de la *veritas norma sui* vale precisamente de la evidencia de las conexiones seguras en virtud del principio de contradicción. Siendo así, la aprioridad ideal toda sería de hecho autónoma en la acepción positiva de la palabra y se hallaría en ventaja absoluta con respecto a la aprioridad real que aquí necesita todavía una garantía totalmente diferente y sigue siendo hipotética mientras no tenga confirmaciones por hechos empíricamente atestiguados.

Desde luego, esta ventaja sólo se extendería a la pura aprioridad ideal misma y no podría transferirse a su aplicación a lo real. Esta salvedad es importante por que la aprioridad ideal (por ejemplo, la

matemática y la lógica) coincide en gran escala por su contenido con la real. Esto se funda en el hecho de la relación ontológica de esferas misma: Las estructuras de la esfera ideal son en parte estructuras al propio tiempo de la esfera real. Pero como el límite de esta identidad de estructura de ambas esferas está totalmente en discusión, aun habiendo cabal certidumbre del conocimiento ideal apriórico no sería lícito aceptar sin más ni más como estructuras reales las estructuras ideales contempladas. Sin embargo, dentro del conocimiento ideal puro como tal, la ventaja de la autarquía de lo apriórico existiría con el carácter de absoluta.

c) *Anticuestiones.*

Ahora bien, contra toda esta perspectiva se presentan una serie de reservas que vuelven a poner en cuestión el valor de una autarquía absoluta de lo apriórico en el sector del conocimiento ideal y oponen de nuevo a la "ventaja" que hemos descrito el reverso del "inconveniente". Estas anticuestiones hacen visible al propio tiempo que hay todavía otros puntos de mira que requieren ser tenidos en cuenta. A mayor abundamiento, apuntan substancialmente mucho más allá de la situación del problema hasta ahora expuesta y constituyen así los umbrales para un mayor avance.

1º La condición fundamental de la "ventaja" a que en todo caso puede aspirar la aprioridad pura del conocimiento ideal, estriba en suponer la intuición particular estigmática, siempre que le corresponda evidencia absoluta y, con ella, certidumbre absoluta. Ahora bien ¿qué pasa con esta suposición? ¿acaso la intuición particular no está sujeta a la ilusión de evidencia? Y si ésta no pudiera demostrarse (porque para ello se requeriría ya un criterio) ¿no tendría que concederse su posibilidad, por lo menos en principio? Pero ¿acaso la mera posibilidad de ilusión de evidencia no anula a su vez toda la autonomía de la aprioridad ideal?

2º Al fin y al cabo, el principio de contradicción es solamente un criterio relacional, mero dialelo de las estructuras de conocimiento (pensamientos, representaciones). Indica solamente inmanente concordia y discordancia. ¿Es posible, pues, que en el dominio del conocimiento ideal rinda más que en el del conocimiento real? Al fin y a la postre, el objeto ideal no es menos trascendente gnoseológicamente que el real. Si pudiera referirse directamente a las conexiones de ser ideales, la situación sería evidentemente distinta. Pero éstas se

dan solamente en forma de conexiones de conocimientos ideales. Por lo tanto, ¿acaso la corrección en el enlace de los últimos es realmente una garantía de verdad? ¿Acaso el ser ideal no puede apartarse de ella cuanto se quiera como el ser real de la conexión de los conocimientos reales y de su exactitud intrínseca? Por consiguiente, ¿no puede valer también en este caso, como en la actualidad vuelve a suponerse universalmente, el principio "veritas norma sui et falsi"?

3º ¿No hay dentro del conocimiento ideal —a despecho de su continua aprioridad y sin menoscabo de ella— la antítesis entre la evidencia directa y la indirecta? ¿y no está la última bajo leyes aprióricas propias (de conclusiones, dependencias, relaciones dialécticas) que, a su vez, están fundadas de otro modo que en la evidencia directa? En una palabra ¿acaso la contraposición de intuición estigmática y conspectiva no constituye una prueba de la bilateral vinculación al sujeto ideal unitario en sí? Mas si así se considerara válido, la aprioridad ideal misma adquiriría también un carácter esencialmente diferente. En ella misma se vislumbra el campo de acción para un sistema de dos instancias y con él la perspectiva hacia un criterio relacional de la verdad del conocimiento ideal, análogo al del conocimiento real.

4º ¿No es la irracionalidad parcial de las esferas de ser ideales una prueba segura de que el conocimiento apriórico —por lo menos el estigmático tomado en sí —tampoco es autónomo en este caso? Donde existen fronteras de la cognoscibilidad ¿no tienen que aparecer también fronteras de la evidencia, es decir, posibilidades de ilusión?

5º ¿Y no aumenta la parte de la posibilidad de ilusión en el sector del conocimiento de valores? Es más aún, ¿no resulta aquí particularmente peligrosa? Aquí es donde quizá haya la aprioridad más pura, puesto que los casos empíricos que aquí hay de hecho, no necesitan corresponder al ideal conocido (ni siquiera al desconocido). Y ¿puede entonces esa "aprioridad purísima" considerarse como suficiente aun para exigencias de mucho alcance —por ejemplo de la conciencia ética y estética? ¿No es palmario el inconveniente de la autarquía de lo apriórico ideal en este caso en que el campo del conocimiento es todavía nuevo y poco explorado? ¿Acaso el inconveniente no se hace patente en este caso en todo su violencia?

El tratamiento de estos cinco interrogantes coincide casi totalmente con el del problema fundamental que antes planteábamos: el de si existe realmente una diferencia esencial incisiva en la estructu-

ra de la aprioridad ideal y la de la real, y de si la primera se funda también, o no, en la relación fundamental categorial.

d) *Evidencia objetiva y subjetiva.*

Acometiendo el primero de estos cinco interrogantes, es preciso poner de manifiesto ante todo un equívoco que se presenta en el concepto de evidencia: la diferencia entre la evidencia objetiva y la subjetiva.

La primera es lo que se suele entender por evidencia en la teoría del conocimiento. "Evidencia objetiva" es una conciencia de certidumbre que proporciona realmente la garantía suficiente de que una intelección es verdadera.

"Evidencia subjetiva", en cambio, es sólo el hecho de que el sujeto cognoscente esté convencido de la certidumbre de una intelección sin garantía suficiente de la verdad. Es un mero fenómeno de conciencia que lo mismo puede acompañar a una intelección auténtica que a una mera presunta intelección (error, ilusión), a pesar de que en sí tenga siempre la apariencia de objetividad. Es una mera modalidad de conciencia, no una modalidad de conocimiento. La convicción —aun la "firme como una roca", por la cual se da la vida— existe tanto en la peor superstición como en la verdad más austera. Precisamente en la evidencia subjetiva no puede descubrirse si es verdadero o no el contenido de conocimiento inherente a ella. La honradez de la convicción no constituye ninguna garantía gnoseológicamente. En eso estriba su "subjetividad".

Ahora bien, es preciso ver claramente que la evidencia objetiva como tal no se da nunca, nunca puede determinarse con seguridad. En efecto, nunca puede "darse" sino en forma de convicción, es decir, de evidencia subjetiva, y en ésa no se tiene precisamente la garantía de la objetividad. O sea que a base solamente de una intelección no puede deducirse nunca que ella sea de veras realmente objetiva, es decir, inmune contra toda duda posible. Para determinarlo se requeriría a su vez que la evidencia subjetiva, u otra cosa además de ella, nos ofreciera un criterio de evidencia objetiva. No es necesario discutir que eso sea posible en sí; pero está claro que en todo caso la evidencia objetiva de por sí no constituye un criterio. No es posible asegurarse directamente de ella, no se sabe nunca si se la tiene o no. Por su esencia no es un "indicio" de certidumbre, sino que, en el caso de que exista realmente, es la certidumbre en cues-

tión aquello para lo cual se busca el indicio, puesto que por el modo de su presentación no puede verse si en el caso dado existe o no.

Por el contrario, en la evidencia subjetiva la situación es la inversa. En este caso, la "evidencia" misma no ofrece duda alguna —es el fenómeno—, pero sí la ofrece su importancia para el valor de conocimiento del contenido en cuestión. Y es precisamente para ese valor de conocimiento para el cual se reclama la evidencia, para el cual se entendía que ésta constituía el criterio. Por consiguiente, en todo no se da propiamente un criterio en la evidencia subjetiva, menos aún que en ninguna otra parte.

En consecuencia, en ambas acepciones, tanto en la subjetiva como en la objetiva, la "evidencia" no es un criterio. Como subjetiva, se halla aquende la cuestión de los criterios; como objetiva, allende. Como subjetiva tiene el criterio fuera de ella, nada tiene que ver con él; como objetiva lo tiene ya en sí, o sea que lo presupone ya. Precisamente el único criterio en que tiene sentido buscarlo en la evidencia, debería hallarse en una síntesis de evidencia subjetiva y objetiva. Tendría que indicar si en el caso dado la evidencia subjetiva es al mismo tiempo evidencia objetiva. La primera se da con la intelección misma de la cosa; la segunda se busca. De hecho, en la coincidencia entre ambas se habría convertido en dato la evidencia objetiva buscada.

e) Posibilidad de la ilusión de evidencia.

La cuestión de saber en qué pueda consistir un criterio de evidencia objetiva, concuerda con la de saber si hay una evidencia subjetiva que no esté expuesta a error.

Pues bien, desde antiguo existe en la teoría del conocimiento la tendencia a negar en la aprioridad ideal la posibilidad de la ilusión de evidencia, y entonces, con esa negación, se ventila de antemano toda la cuestión fundamental. Y, desde luego, sin razón, puesto que esa tendencia se funda en el prejuicio, que ya hemos refutado antes, de que en el conocimiento ideal no estamos ante una relación de trascendencia, ante un "asir" propiamente dicho de un existente en sí, para el cual exista también el peligro de un error. Siempre vuelve a deslizarse subrepticiamente la noción de que consiste en un "tener", de todos modos asegurado, como si no hubiera otras estructuras ideales que las del conocimiento, o sea, en una objetividad meramente intencional; entonces se llegaría a concebir que en este caso

el conocimiento se mueve directamente en la esfera del objeto, en la esfera del ser ideal mismo. Con ello se subjetiva la esfera ideal injertándola en actos —sea del pensamiento, de la intuición o de la representación.

De esta suerte se ha despojado a la esfera ideal de su autonomía ontológica, y, desde luego, resulta fácil demostrar del conocimiento ideal todo lo que se quiera. Naturalmente, entonces desaparece también la posibilidad de la ilusión de evidencia, precisamente porque ya ya no se trata de "evidencia" objetiva. En la evidencia subjetiva como tal no existe la posibilidad de ilusión. Sólo existe frente al ser-en-sí ideal auténtico, sólo en auténticos actos de conocimiento. Sobre realidades y relaciones esenciales matemáticas, siendo independientes de todo aprehender, y hasta independientes de toda clase de intención, no es posible engañarse por grande que sea su fuerza de convicción subjetiva. En este caso existe la relación de trascendencia gnoseológica, y puede haber un acertar o fallar, una captación justa o errónea.

Por consiguiente, lo que en este caso vuelve a seducir siempre hacia la tácita suposición de la imposibilidad de ilusión, no es al fin y a la postre otra cosa que aquel hecho peregrino, difícilmente formulable, de la "proximidad" del ser ideal con respecto al mundo interior de la conciencia cognoscente, la apariencia de su parentesco con el pensamiento, la noción y el objeto intencional. Se tiene la conciencia de que no es preciso abordar primero lo real; ningún "caso dado" puede refutarnos en aquello que contemplamos idealmente. El objeto ideal se halla más "próximo". De esta suerte se llega a la concepción de que en nuestro fuero íntimo somos completamente "libres" para reconocer una cosa como "verdadera" o no. El pensamiento (o bien la representación) se cree en este caso estar ("algo así como en sí mismo") por encima de todo salir más allá de sí, se cree contemplar propiamente sus propios contenidos, y en esos no puede equivocarse.

Eso es precisamente el error fundamental. El "pensamiento" tampoco está en sí mismo en este caso, no ase sus contenidos, sino algo existente en sí. Por consiguiente, dista también mucho de ser "pensamiento" puro. Desde luego, en este caso el ser-en-sí está de algún modo más próximo a la conciencia, es accesible de un modo mejor y más directo, pero es tan trascendente a ella como el ser-en-sí real. Y aunque para aprehenderlo no sea necesario echar mano de lo real, ni esperar "casos", no por eso se es "libre", ni se produce espontánea-

mente sin supeditaciones ni asideros. También en este caso está supeditado a un ser con el cual tiene que concordar el pensamiento si pretende tener valor de conocimiento. También en este caso, como en aquél, es preciso trascender a una esfera del ser que, a su vez, nunca penetra en la conciencia.

Es esencial de la evidencia objetiva el que no pueda ser ilusoria. Como siempre que no se habla del problema de la evidencia se sobrentiende evidencia objetiva, parece que el concepto de ilusión de evidencia encierre una contradicción en sí misma. Se olvida que no tenemos la evidencia objetiva y tampoco podemos demostrarla nunca con seguridad en el caso particular; que sólo se da la evidencia subjetiva. En efecto, no se repara en que la auténtica evidencia objetiva tiene que ir más allá de todo el alcance de la relación de trascendencia porque en el conocimiento ideal esta relación sigue siendo en principio la misma que en el conocimiento real. Y si se tiene en cuenta todo esto, más bien resulta evidente que también en el conocimiento ideal existe totalmente la posibilidad de la ilusión de evidencia. En qué límites exista, es, naturalmente, una cuestión completamente distinta. Subsiste totalmente la diferencia entre proximidad y alejamiento con respecto a la conciencia, diferencia que hace destacar de modo muy sensible la modalidad especial de la relación de conocimiento con respecto al objeto ideal y al real. Pero ni siquiera la máxima proximidad puede suprimir la trascendencia, y con ella subsiste la posibilidad de la ilusión de evidencia.

Esto se confirma también totalmente si nos fijamos más detenidamente en los distintos sectores del conocimiento ideal. Así, en el campo de objetos de la idealidad libre ha habido diversas ilusiones sobre la esencia de lo matemáticamente infinito, y hasta sobre su sentido y justificación —desde las aporías de Zenón hasta las antinomias de Kant y Hegel—; asimismo sobre el carácter sintético de las leyes lógicas fundamentales, por ejemplo de la ley de identidad y de contradicción: así en la formulación leibniziana de estas leyes a modo de juicios analíticos; así también sobre la certidumbre e inmutabilidad de los axiomas matemáticos. Pero los ejemplos de ilusión de evidencia se acumulan en proporciones totalmente diferentes en el sector de la idealidad aneja, en la intuición esencial "fenomenológica", en la tarea de tanta responsabilidad del "colocar entre paréntesis". Así lo demuestra ya a la saciedad la disparidad de opiniones sobre lo comprendido en la contemplación de un mismo objeto, dis-

paridad que, al parecer, aumenta mucho más aún en la intuición de valores.

Pero hay que tener presente que semejante ilusión de evidencia no afecta nunca a la conexión como tal, a las relaciones unitivas, sino siempre a la intuición particular del contenido, a la intuición estigmática. En este caso, las relaciones parecen ser siempre más accesibles a la intelección. Podría creerse que en ellas es donde mejor existe una evidencia objetiva. Pero de nada sirve con esa salvedad, puesto que las relaciones dependen de miembros de relaciones los cuales, por serlo del conocimiento, tendrían que ser ya seguros. Ahora bien, estos miembros supuestos son accesibles, no a la intuición conspectiva, sino exclusivamente a la estigmática, y es notorio que la última está expuesta a la ilusión de evidencia. La tan proclamada, y con razón admirada, superioridad del pensamiento silogístico, unitivo y hasta del dialéctico —en la medida en que éstas sean realmente formas de manifestación de la intuición conspectiva— existe, pues, con razón, pero no resuelve el problema; lo único que hace es trasladarlo a la contrainstancia: a la intuición estigmática. En esta tiene que haber por lo menos en alguna parte (tal vez en los últimos miembros, en los más simples) libertad de ilusión, si se quiere que en ella se apoye una intuición conspectiva segura.

Capítulo LXVI

PAPEL DEL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN EN EL CONOCIMIENTO DE LO IDEAL

a) Esfera de acción del pensamiento frente al ser-en-sí ideal.

La segunda de las cuestiones planteadas afecta al principio de contradicción y a su función para el conocimiento del ser ideal. Se pregunta: ¿es aquí mayor su rendimiento que en el conocimiento del ser real? ¿Es aquí la norma de lo verdadero, como tan a menudo se supone? ¿Cómo puede el intrínseco dialelo de la ausencia de contradicción afectar siquiera a la trascendencia del objeto ideal? ¿No será más bien que el conocimiento ideal, si no tiene otra norma que el principio de contradicción, se halla en realidad desprovisto de todo criterio y expuesto sin límites a toda ilusión de evidencia?

En esta serie de preguntas hay una cadena de raciocinios de fuerza apodíctica. Por su esencia, el principio de contradicción no puede desempeñar en este caso otro papel que en el conocimiento de lo real. Lo mismo que en éste sigue siendo solamente una condición previa —no un criterio— de la verdad misma.

¿A qué se debe entonces que desde siempre se le haya atribuído en el conocimiento de lo ideal la significación de criterio de verdad? En la lógica, lo mismo que en la matemática, es donde más tiempo se mantuvo esa concepción. Desde la estética trascendental de Kant está en crisis, y la actual fenomenología la derribó por completo; pero las más veces tiene que ver también con la idealidad aneja, y ésta se obtiene por el ejemplo real en el cual se pone de relieve. En la actualidad esto está fuera de duda. Por consiguiente, ¿cómo es posible que en el conocimiento de la idealidad libre se pueda tener al

principio de contradicción por criterio de verdad si eso repugna al sentido y modo de ser de la idealidad?

Eso sólo fué posible por desconocimiento de ese modo de ser, es decir, a base de la misma ignorancia del ser-en-sí ideal que hemos encontrado también en todas las demás cuestiones parciales del conocimiento ideal. Tanto si se rebaja el ser ideal a la esfera del pensamiento, como si se eleva ésta a aquél (equiparándola a él en cierto modo), en ambos casos se comete el mismo error. En efecto, siempre que el pensamiento y el ser ideal se aproximan entre sí, cuando se borra, por consiguiente, la diferencia característica entre ellos, la distancia de la trascendencia, en realidad se opera la misma ilícita aminoración de lo ideal.

Un sistema de pensamientos como tal, puramente en sí, sin referencia a un ser-en-sí ideal o real, se encuentra en este caso, evidentemente, en una situación completamente diferente. Aquí basta como criterio el principio de contradicción, puesto que lo que se discute es, no la verdad, sino la corrección. Pero un sistema de pensamientos como tal nunca es un sistema de ser ideal. Frente al ser, el pensamiento tiene una esfera de acción ilimitada. Para él existen muchas más posibilidades que para la esfera del ser ideal. Por ejemplo, el bosquejo mental de una axiomática geométrica puede ser perfectamente coherente en sí, puede ser inequívoco y concluyente a prueba de todo reproche, y, sin embargo, ser objetivamente falso, es decir, no ser el sistema idealmente existente en sí de los axiomas geométricos.

Por lo tanto, también en este caso existe entre la esfera de pensamiento y la del ser ideal la antítesis leibniziana de los "mundos posibles y los reales". Naturalmente, en este caso no es una antítesis entre mundos idealmente posibles —es decir, "pensables" puramente partiendo del punto de vista de las intenciones especulativas y posibles *a priori* en este sentido— y el sistema ideal único existente en sí. Esta última antítesis existe sin menoscabo de la primera e independientemente de ella; mediante ella no se restringe la tesis leibniziana de que en el ser-en-sí ideal existen a su vez más posibilidades que en el real, puesto que el hecho de que el ser-en-sí ideal y el real se distinguen radicalmente, por su parte, gracias al peso ontológico de la existencia, no resulta afectado en lo más mínimo por las relaciones del pensamiento con lo ideal. En efecto, precisamente la existencia sigue siendo algo completamente diferente del mero ser-en-sí.

b) Posición intermedia de lo ideal entre el pensamiento y lo real.

El ser-en-sí ideal ostenta una doble faz. Visto con respecto a lo real, es una multitud de posibilidades; desde el punto de vista del pensamiento (que puede aprehenderlo o no acertarlo) no es, por el contrario, una pluralidad de posibilidades, sino un solo mundo determinado fija e inequívocamente, un sistema absolutamente determinado a su manera y que no puede separarse de su determinación. Como ejemplo de tal puede valer el sistema de una geometría ideal general con *n* dimensiones y una medida de curvas de dimensiones todo lo variable que se quiera. El hecho de que dentro de ese engranaje ideal fijo en sí en que las variables mismas están sometidas a legalidades fijas, una sola variación (o combinación) —como si dijéramos un "punto" de la curva de esas variables, a saber un sistema con un número de dimensiones determinado y una medida de curvas determinada— sea a su vez el caso del mundo real al propio tiempo, se funda en que se añaden la existencia y la individuación que hacen resaltar el caso particular como ontológicamente calificado. En efecto, el ser ideal como tal no ofrece margen para la existencia e individuación; en él, todo sigue siendo universal, posible estructura de muchos casos diferentes. Lo fijo u objetivo mismo es en este caso una legalidad que siempre tiene bajo sí un número ilimitado de casos, aunque los deja indeterminados como tales, mientras que éstos, a su vez, se hallan entre sí en posición disyuntiva, es decir, se excluyen recíprocamente.

Es diferente la relación del pensamiento con el ser ideal. Es posible, naturalmente, que ambos coincidan exactamente por su contenido. Es un caso que puede presentarse siempre en varias partes de la lógica y de la matemática pura. Pero esa coincidencia no es necesaria. El pensamiento ideal, es decir, el gnoseológicamente perfecto, afectaría simplemente al ser-en-sí ideal. El pensamiento humano, condicionado y finito, no lo hace así, sino que se aparta del ser ideal, es menos determinado y de contenido menos rico que éste — precisamente porque no abarca todos los factores del ser ideal. Por eso es más universal (puesto que lo más indeterminado es precisamente lo más universal); y por eso existen asimismo para él mayores posibilidades que para el ser ideal. En cambio, estas sus posibilidades son meras posibilidades especulativas, no ontológicas; son algo meramente pensable, y ciertamente pensable sólo para el pensamiento gnoseológicamente incompleto. Lo pensable y lo idealmente posible se distin-

guen entre sí de modo más radical que lo posible realmente y lo posible idealmente.

Por consiguiente, lo existente en sí ideal es en este aspecto un miembro intermedio entre el pensamiento y la realidad efectiva. Tiene la altura media de lo determinado (la de la ley sin determinación del caso particular). Tiene un margen de acción para las posibilidades, pero ese margen no es ilimitado. Está limitado por la determinación de la ley. Y en definitiva ostenta también, en consecuencia, una fase intermedia de la modalidad: precisamente el modo de ser de la idealidad, que, si bien positivamente no es susceptible de mayor determinación, puede contemplarse perfectamente de modo indirecto — y del modo más claro precisamente por esa suposición intermedia.

Por consiguiente, la gradación es triple: por la determinación, por el margen de acción y por el modo de ser. Lo real tiene la más elevada modalidad (modo de ser), la determinación más completa y el margen de acción más restringido (limitado hasta el caso único). Por el contrario, el pensamiento tiene la modalidad más baja (ni siquiera ser-en-sí), la mínima determinación y el más amplio margen de acción de las posibilidades. Todo lo "pensable" en general cuenta aquí como posible. En todos los tres aspectos, el ser ideal ocupa el medio. Tiene la modalidad mediana (ser-en-sí sin existencia), la determinación media (la de la ley sin la del caso) y el margen de acción medio de las posibilidades (universalidad bajo la ley).

c) Consecuencia de esta gradación.

En esa gradación se traduce palmariamente una ley esencial de la triple relación de las esferas. Vista desde la esfera ideal, esta ley podría denominarse ley de la posición intermedia. Pero como consecuencia échase de ver fácilmente por ella que el principio de contradicción es en sí criterio de la rectitud del sistema de pensamientos en sí mismo, pero no puede significar el criterio de verdad con respecto al ser ideal — tan poco como con respecto al ser real. En efecto —y esto es decisivo— es menos posible en la esfera ideal que en la esfera del pensamiento, y por cierto que del mismo modo que en la esfera real es menos posible aún que en la ideal. Lo que especulativamente existe sin contradicción, no por eso tiene que ser idealmente composible (puesto que en lo ideal rigen más determinaciones que en el pensamiento); exactamente del mismo modo que no todo

lo idealmente composible no por eso tiene que ser también realmente posible.

Pero el pensamiento no está fijamente supeditado al ser-en-sí ideal. Quizá lo esté en ciertos casos y conexiones, pero no continuamente. Oscila frente a él de modo análogo a como oscila frente al ser real. Hay el pensamiento que flota libremente, como hay la representación montada en el aire; ambos se hallan gnoseológicamente al mismo nivel que la estructura de fantasía, por distintos que puedan ser en otros objetos. Su objetividad se apoya meramente en el acto.

Esta intelección confina totalmente al principio de contradicción en sus límites. También en el conocimiento ideal es éste mera *conditio sine qua non*, mas no criterio de verdad. Sin duda lo que según él es inconciliable en el pensamiento, no puede tampoco ser en sí ideal; pero lo que según él es conciliable en el pensamiento, no por eso tiene que ser en sí ideal, ni mucho menos. Sólo cuando hay una segunda instancia de conocimiento positiva e independiente que se enderece al mismo objeto ideal constituyendo así una piedra de toque para las relaciones del pensamiento y para la evidencia de su ausencia de contradicciones, una instancia, pues, cuyo papel en el conocimiento de lo ideal podría compararse al papel de la intuición empírica en el conocimiento de lo real, — sólo entonces la significación del principio de contradicción se agranda más allá de esa restringida competencia de un mero criterio de rectitud que garantice la coherencia de los pensamientos, y puede llegar a ser, en combinación con la "segunda instancia", un criterio de verdad relacional complejo.

La evidencia objetiva de lo idealmente contemplado podría verificarse entonces indirectamente en la relacionalidad compleja.

Capítulo LXVII

EL SISTEMA DE DOS INSTANCIAS DEL CONOCIMIENTO DE LO IDEAL

a) *La división dentro de la aprioridad ideal.*

Ahora bien, aquí no puede haber un conocimiento aposteriórico propiamente dicho, porque lo *posterius*, el caso particular, tampoco existe ontológicamente en la esfera ideal. Todo conocimiento de lo ideal es apriórico. Por lo tanto no puede constituir una contrainstancia con respecto a la intelección apriórica.

Lo único que puede constituir es más bien una gradación más especial, o bien una subdivisión dentro del conocimiento apriórico mismo, una división de la aprioridad ideal en dos instancias independientes por lo menos relativamente, una de las cuales asumiría por decirlo así el papel de la intuición emprírica, o sea que constituiría una especie de análogo con respecto al conocimiento aposteriórico.

Por consiguiente, la cuestión ulterior es la siguiente: ¿hay algo así dentro del conocimiento apriórico de lo ideal? La contrainstancia buscada tendría que responder por lo menos a dos condiciones. En primer lugar tendría que estar supeditada por su contenido a lo especial, hacer patente exclusivamente el fenómeno particular, y eso sin menoscabo de su ineluctable universalidad inherente a todo lo ideal, y, en segundo lugar, debería tener cierta absolutidad, una certidumbre sui géneris, comparable a aquella que a su manera tiene el conocimiento aposteriórico de lo real, —una certidumbre que sólo puede interpretarse, ampliarse, comprenderse, pero nunca suprimirse.

Se pregunta: ¿existe semejante división de lo idealmente apriórico mismo? Y especialmente: ¿hay esa contrainstancia análoga a lo aposteriórico, sin que se salga del marco del conocimiento ideal, o sea, tampoco de lo apriórico?

La cuestión así formulada coincide por su contenido con la tercera de las que antes hemos anunciado (cap. LXV. c.), en la cual el margen de acción para un sistema de dos instancias del conocimiento ideal se ponía en discusión en la antítesis entre la evidencia inmediata y la mediata.

Anticipemos ya desde ahora que de hecho puede contestarse positivamente dentro de ciertos límites a base de la diferencia que hemos descubierto entre la intuición conspectiva y la estigmática. Sin embargo, no basta la mera inserción de estos conceptos. La dificultad estriba en el exacto deslindamiento y en el alcance de las consecuencias.

Es indudable que dentro del conocimiento apriórico ideal existe la oposición entre la intuición directa y la intelección mediada. La primera lo es de contenidos particulares, que aparecen más o menos aislados, pero siempre materialmente específicos (por ej.. de una especial esencia de acto, una particular materia de valor etc.); la última, de las conexiones que se erigen sobre esos contenidos, de las relaciones, condicionamientos y dependencias que rigen entre ellos, y asimismo de todo cuanto sin estar en sí mismo en relaciones, sólo en ellas y con ellas resulta visible. La "intelección mediada" es en particular, y en un sentido más estricto aún, intelección precisamente de aquello que resulta "co-visible". Con harta frecuencia tiene la forma de raciocinio, aunque no francamente de raciocinio deliberado; es más aún, también presenta estructuras mucho más complejas, por ejemplo: "dialécticas". Pero hay también una certidumbre de relación llanamente intuitiva: la "intuición conspectiva", que no se reduce estructuralmente a ninguno de los esquemas lógicos o dialécticos. Frente a la intuición estigmática directa, ostenta una universalidad más elevada, parecida a lo que dentro del conocimiento de lo real ocurre con lo apriórico frente a lo aposteriórico. Desde luego, es sólo una universalidad de "parecida" elevación mayor, no una universalidad que ya como tal se destaque de modo radical y absoluto de la individualidad de los "casos" empíricos.

Por consiguiente, la oposición es de antemano relativizada, mucho menos brusca que en el conocimiento de lo real. Vuelve a aparecer sólo de modo más pálido, por decirlo así. Mas aun palidecida y relativizada, significa empero el retorno del sistema de la doble instancia en el conocimiento de lo ideal. E indirectamente tiene que significar también con eso el retorno del criterio de verdad relacional complejo —aunque eso, desde luego, también solamente en for-

ma atenuada y palidecida, no con la misma originalidad y eficiencia que en el conocimiento de lo real, puesto que la eficiencia del criterio depende de la heterogeneidad e impaciencia de ambas instancias. Pero éstas precisamente están relativizadas en este caso.

Con ello queda trazado de antemano el camino de la investigación ulterior.

b) El estigmatismo de la intuición y la "percepción".

La investigación fenomenológica de las dos últimas décadas ha puesto fuera de toda duda que hay cierto estigmatismo de la intuición apriórica y que hasta puede elaborarse en método consciente de procedimiento. Consiste en enfocar la mirada a una esencia particular, como si dijéramos a un punto ideal, sin que el aislamiento consumado (relativo o perfecto) sea atribuído a la cosa contemplada como aislamiento dado en ella.

Este estigmatismo puede compararse perfectamente con el papel de la percepción en el conocimiento de lo real. Las imágenes de la "contemplación apriórica", de la "intuición esencial" y aun de la "percepción apriórica" que se sugieren involuntariamente cuando se quiere describir procesos fenomenológicos, proporcionan, sin proponérselo, un testimonio elocuente de esta analogía. Desde luego, la concepción asociada a estas imágenes ha conducido en un punto a un error que se comete a menudo aunque no se confiese. Consiste en creer que en la intuición esencial hay verdadero aislamiento. La contemplación de lo particular nunca constituye un verdadero desprenderse de ulteriores relaciones esenciales, antes bien sólo se opera en ellas y mediante ellas. Sin embargo, dentro de ciertos límites es lícito afirmar que la intuición estigmática es independiente, y en este sentido puede decirse con razón que ese desprenderse constituye una relativa posibilidad de aislamiento. Es preciso determinarlo con mayor exactitud.

El verdadero modo de proceder en este caso es el siguiente. Se "lleva a la contemplación" un rasgo esencial ideal particular. El llevar a la contemplación mismo, es naturalmente una mediación. El enfoque de la "contemplación" al punto en cuestión no es en modo alguno algo directo, o que no requiera supuestos previos, y, en efecto, puede encontrarse tan poco en la conciencia natural como por ejemplo la sensación de color aislada en el conocimiento de las cosas reales. La actitud adoptada en este caso se lleva a cabo filosóficamente,

es metódica y, si se quiere, provocada artificialmente, no de otro modo que la de la psicología con respecto a la sensación de color particular. Es notorio que avanza a base de conexiones co-dadas en el fenómeno de conjunto, exactamente igual como la constelación de colores es co-dada en el complejo concreto de la percepción.

Pero lo que importa es otra cosa, a saber: que luego vuelve a dejar atrás esas conexiones a base de las cuales avanzó, rebasándolas y concentrándose literalmente en la estructura particular. Utiliza las conexiones sólo como guía, podría decirse que como trampolín. Las excluye después de haberlas utilizado; del mismo modo que se pone entre paréntesis lo "inesencial" de la situación real considerada en cada momento, así se hace también con las relaciones en que eso surgió y a base de las cuales se hizo visible. En este modo de proceder, la situación real no se "lleva a ser-dado" de modo muy distinto al "caso" real cuando en él se enfoca la percepción; también en este "enfoque", las relaciones desempeñan claramente el papel de mediadoras, la percepción es conducida al caso gracias a ellas. Pero una vez efectuada la conducción, se inicia un acto completamente distinto, precisamente el de la percepción, y en éste no se perciben en modo alguno las relaciones. Así ocurre también en la intuición esencial: Una vez conducida la mirada a la situación real que hay que contemplar, se inicia un acto sui géneris, en el cual ya no se contempla racionalmente, sino estigmáticamente. Dicho con otras palabras, en cuanto la situación real en cuestión se contempla, a pesar de toda la mediación se intuye directamente. El abandonar el camino complejo pertenece al tipo esencial de esa contemplación. Así, lo en ella contemplado —en los límites de lo apriórico en general— tiene en todo caso un carácter de ser-dado análogo al de lo percibido.

Naturalmente, es preciso guardarse de exagerar esta analogía como se ha hecho algunas veces. Las teorías intuitivistas acuden al instante con el "empirismo universal" —término que tiene cierta razón de ser por cuanto en él se expresa el carácter de ser-dado de lo contemplado *a priori*. Pero olvidan que precisamente el "ser-dado" se presta a muchas interpretaciones; lo limita ya la frontera de objetificación en el ser ideal. Pero se olvida sobre todo que precisamente la intuición estigmática no es "universal", que tiene dentro de la aprioridad ideal su contrainstancia: la intuición conspectiva, —hecho que también le pasó inadvertido a la fenomenología actual, y no solamente en su deliberada reflexión metodológica (que de todos

modos es su lado más flaco), sino también en su modo de proceder efectivo.

Pero en modo alguno cabe poner en duda que en este caso hay realmente intuición "estigmática". La guía mediadora en modo alguno es una supresión de la contemplación particular. Y en efecto, no deja de tener sus razones el fenomenólogo que en última instancia suele invocar un "es así" o "yo lo veo así", —lo cual se halla muy próximo a lo que ocurre realmente en la percepción. Aquí falta totalmente una conciencia que proclame "tiene que ser así" o "yo no puedo pensarlo de otro modo". La pensabilidad, la congruencia, la composibilidad no desempeña aquí papel alguno, clara prueba del abandono de las relaciones.

c) Relatividad de la intuición estigmática.

Ahora bien, el fenomenólogo se siente inclinado a considerar absoluto este estigmatismo de la intuición, es decir, infalible, "evidente" en el sentido objetivo de la palabra. Esa convicción se formula casi ingenuamente en el carácter asertórico del "es así" o "yo lo veo así". En esa convicción se apoyan conclusiones metodológicas de largo alcance.

En efecto, si es legítima, se cumplen con ella las condiciones para que dentro del conocimiento apriórico ideal haya un "análogo" a la percepción, tal como las hemos establecido antes: aislamiento del fenómeno particular y absolutidad de la intuición. Queda por saber si realmente es así.

Si fuera así realmente, 1° no debería haber errores en la intuición esencial fenomenológica, y 2° tendría que haber aquí un criterio absoluto para la contrainstancia: la visión de conjunto relacional, criterio que tendría que imponerse en el método mismo. Es más aún, en rigor obtendríamos entonces aquí un criterio que sería mucho mejor que el del conocimiento de lo real, puesto que no sería relativo como el de éste, sino absoluto. Lo que no hay en el conocimiento de lo real: que sea absoluta una de las dos "instancias" (relaciones, vinculaciones con el objeto), es precisamente lo que tendríamos entonces en el conocimiento de lo ideal. En efecto, la percepción, a pesar de su peculiar apariencia de absolutidad, no excluye cierta relatividad y "subjetividad"; así, en su combinación con el conocimiento apriórico de lo real resulta un criterio meramente relativo— basado en la reciprocidad de dos instancias totalmente relativas en sí.

Pero, aunque en el conocimiento de lo ideal una de las instancias sea absoluta, no es un criterio absoluto —ni de sí misma ni de la otra instancia. Es más aún, podría llegarse a la idea de que basta ensanchar ilimitadamente la intuición estigmática particular para poder prescindir totalmente de la otra instancia: la contemplación conspectiva —consecuencia muy seductora para la fenomenología de nuestros días. La intuición conspectiva conservaría sin duda la significación de preparación o guía metodológica; pero una vez que se hubiese logrado la guía, la intuición conspectiva resultaría superflua porque conduce a una mera certidumbre dialela, o sea inmanente (corrección), mientras que la certidumbre trascendente se hallaría exclusivamente en las intuiciones particulares estigmáticas. Por consiguiente, éstas serían lo único que importaría.

Pero tanto la infalibilidad como el criterio absoluto son consecuencias inciertas. En modo alguno las justifica el método, que las contradice con una abrumadora serie de hechos.

d) Límites de la ilusión de evidencia en la intuición estigmática.

En primer lugar es evidente, como hicimos ver ya, que en la intuición estigmática hay la ilusión de evidencia. A medida que avanza la labor fenomenológica, innumerables resultados se revelan falsos, unilaterales, insuficientes y hasta susceptibles de inducir a error, y tienen que corregirse mediante una nueva intuición particular orientada más rígidamente y ejecutada con mayor exactitud.

Y ciertamente existe aquí la ilusión de evidencia en límites totalmente análogos a los que hay en la percepción. Lo contemplado es siempre lícitamente contemplado en cierto sentido, no puede contemplarse sin más ni más de otro modo; tampoco puede ser anulado directamente por la otra instancia de ningún modo. En este sentido tiene una absolutidad semejante a la de la percepción; pero contiene un impacto de lo subjetivo, no se contempla objetivamente de modo absoluto. Bien es verdad que en ella hay siempre un testimonio de ser real, pero no existe sin ser relativo al sujeto y a su enfoque; es variable según sean las condiciones de la contemplación del momento. Y como esas condiciones son variables a su vez, de ahí que pueda modificarse el enfoque, excluirse o incluirse las distintas condiciones y transformarse toda la dirección de la contemplación.

En una palabra, tenemos aquí una situación totalmente análoga al deliberado, voluntario, enfoque y cambio de enfoque en la per-

cepción, análoga hasta los métodos diferenciados del experimental; precisamente la posibilidad dominante en el experimento: la exclusión de distintas condiciones que perjudiquen a la objetividad, reaparece en toda su extensión.

Pero esto demuestra que aquí, en la intuición estigmática, como allí, en la percepción, existe siempre un núcleo objetivo en medio de toda subjetividad y relatividad. Este núcleo es absoluto de algún modo. Y si se logra eximirlo de los impactos de subjetividad que lo asedian, se tiene el genuino contenido de conocimiento de la contemplación estigmática.

Para obtener este contenido es de suma importancia que también aquí, de modo análogo a lo que ocurría en la percepción, los distintos factores de ilusión que se presenten, no sean objetivamente casuales, sino que de algún modo tengan sus raíces en la estructura particular que en cada momento adopte la relación de conocimiento, o sea en una situación real ontológica. Precisamente desde el punto de vista ontológico es necesaria toda ilusión, y además es inevitable y tiene sus razones muy determinadas. Pero esto significa que la ilusión misma forma parte del fenómeno y tiene que explicarse simultáneamente por la contemplación relacional (de pensamiento y juicio) si se quiere suprimirla en él. Es preciso poner de manifiesto sus razones. Este hecho de que las condiciones de la ilusión sean a su vez objetivas y se hallen como fenómeno con respecto a ella en una relación ontológicamente fija —puesto que no "aparecen" naturalmente junto con el fenómeno de la ilusión—, es lo que hace posible dominar la ilusión a base de dominar sus condiciones objetivas.

Naturalmente, hay aquí un punto en que la situación es esencialmente diferente de la de la percepción. Ésta, aun siendo siempre verdadera con su "núcleo objetivo", no es "semejante" al objeto; es simbólica, supeditada a sistemas de símbolos fijos, cuyas escalas de cualidad son algo por principio distinto de las escalas de las cualidades reales del objeto. En cambio, no puede sostenerse que en la intuición estigmática del ser ideal exista precisamente esa heterogeneidad. Aquí tenemos una relación entre la estructura ideal y la intuición estructural. Entre ellas no existe, que sepamos, ninguna relación simbólica. En todo caso nada puede mostrarse en el fenómeno del conocimiento de lo ideal en el sentido de semejante relación. Por consiguiente, también aquí podría imperar perfectamente una homogeneidad de estructura, es decir, además de la verdad podría existir también "semejanza". No sería una semejanza entre la intuición co-

mo tal y el ser ideal como tal, pero sí entre las estructuras de ambos casos. Y ésta es lo único que importa.

Sin embargo, eso no altera en nada las acotaciones hechas, puesto que de este modo la comparación no redunda en favor de la percepción, sino en favor de la intuición estigmática del ser ideal. Ésta tendría ventaja sobre aquélla en un punto: la posibilidad de ilusión —en cuanto condicionada por la relación simbólica— sería menor en ésta que en aquélla.

e) Contragarantía de la intuición conspectiva.

Pero, en segundo lugar, es el método fenomenológico el que tampoco admite un criterio absoluto. Su procedimiento, si nos fijamos en el todo, lo excluye, demuestra claramente que no cuenta con semejante criterio. Bien es verdad que habla de "evidencia" de la intuición particular entendiendo con ella la "evidencia objetiva", pero en modo alguno confía en esa evidencia tan absolutamente como sería de esperar y como realmente correspondería a la evidencia objetiva, antes bien cuenta notoriamente con su falibilidad, puesto que busca una contragarantía. Y la encuentra —no ciertamente en otras intuiciones estigmáticas (sujetas a la misma posibilidad de ilusión), sino por incorporación a mayores complejos de lo contemplado en los cuales el orden del todo, las relaciones y su principio de concordancia se coordinen o supraordinen al estigmatismo de la intuición.

Pero esto significa que también en este caso, en que el interés se vuelve total y exclusivamente hacia la intuición estigmática, la contragarantía se obtiene gracias a la contrapartida de ésta, a la intuición conspectiva. Dicho con otras palabras: la intuición esencial no es en el fondo intuición estigmática pura. Sólo puede tenerse por tal cuando no se ve claramente su procedimiento complejo atribuyéndosele, en consecuencia, una simplicidad que no posee.

Y también en este caso la situación real puede compararse a la de la percepción. También en ésta, el asidero y correctivo se hallan en la contemplación conjunta relacional, en el pensamiento, en el apriorismo trascendente de las leyes. Y ya en la repetición de la percepción o del experimento para fines de fiscalización, se esconde el poder ordenador de la combinación pensante que elimina condiciones. La cuestión relativa al sistema de dos instancias dentro de la aprioridad ideal ha quedado resuelta ahora positivamente en la medida en que se ha puesto en claro que en la intuición estigmática y conspec-

tiva existen realmente dos elementos muy diferentes y relativamente autónomos. La dificultad está en la primera. En lo principal podría subsanarse considerando que hemos mostrado que la intuición estigmática constituye de hecho una instancia análoga en todo caso a la percepción (a saber, análoga dentro de los límites de lo apriórico en general), instancia que se opone a la intuición conspectiva y responde a las dos condiciones fundamentales que debe cumplir semejante instancia: limitación a la estructura particular y requisito de cierta absolutidad — significando de nuevo la última, como en la percepción, no infalibilidad o evidencia objetiva, sino solamente incondicionamiento e irreversibilidad como fenómeno, de suerte que sus datos sólo pueden ser interpretados, pero nunca suprimidos.

SECCIÓN III

LA RELACIÓN CATEGORIAL FUNDAMENTAL EN LA APRIORIDAD IDEAL

CAPÍTULO LXVIII

LA RELACIÓN DE IDENTIDAD EN LA INTUICIÓN CONSPECTIVA

a) *Intuición conspectiva y "pensamiento puro".*

Conviene preguntar ahora, además, si la intuición estigmática se apoya en la relación fundamental categorial y hasta qué punto. Pero primero tenemos que aplazar esta cuestión, puesto que todavía no hemos resuelto si la aprioridad ideal se funda en la relación fundamental categorial y hasta qué punto. Lo más lógico es, naturalmente, suponerlo así de la intuición conspectiva, puesto que aquí es patente la analogía con la aprioridad real, de la cual se mostró ya que tiene sus raíces en la relación categorial. Por lo tanto, hay que investigar previamente cuál es la índole de la base gnoseológica de la intuición conspectiva. Pero para eso es preciso nuevamente dar una ojeada a la esencia y carácter peculiar de la intuición conspectiva.

¿Cuál es, pues, el aspecto de la contrapartida de la intuición estigmática?

Es el aprehender apriórico de las ideales relaciones, dependencias, conexiones y oposiciones (contradicciones) — y tanto de lo condicionante en el ser ideal como también de lo condicionado. Es aquella instancia del conocimiento que tan tenaz como erróneamente se ha calificado y ensalzado como el "pensamiento puro" — término en el cual en modo alguno se tiene en cuenta la trascendencia del acto

de conocimiento ideal implícita en él. Es la instancia del "pensamiento juzgador, razonador, discursivo, ignorada por la fenomenología a pesar de que también en ella constituye una instancia de suma importancia. Así por lo menos podría calificársela en primer lugar, prescindiendo de la ambigüedad existente en el "pensamiento" — puesto que el pensar como tal no necesita ser un aprehender. En el fondo es en absoluto la misma intuición pura (el *intuitus purus* de Descartes), pero precisamente sólo intuición de conexiones y relaciones como tales. Todo paso del raciocinio pensante, todo paso de la deducción, es en sí intuitivo, es intelección en el sentido estricto de la palabra. Toda la lógica del pensamiento puede concebirse como una legalidad de la intuición mediadora.

La oposición entre el relacionalismo del pensar (por ejemplo en el idealismo lógico) y el estigmatismo de la intuición (en la fenomenología y en el intuivismo estricto en general) se ha ido convirtiendo dentro del apriorismo en una oposición fundamental histórica equivalente casi a la que en su época existió en el conocimiento de lo real entre el apriorismo (llamado de ordinario racionalismo) y el empirismo. Pero en realidad no es una oposición tan violenta como parece, y también en eso tiene afinidad con ese modelo anterior. También aquí es perfectamente posible la síntesis. Y en nuestro problema presente es precisamente esta síntesis lo que se discute. Sin embargo, es evidente que existe cierta contraposición, y ésta es lo que importa: el mismo grupo de objetos ideales puede darse al mismo tiempo a la contemplación particular y a la de conjunto — pero la contemplación será diferente. Lo contemplado aspectivamente como tal es distinto de lo contemplado conspectivamente, aunque el objeto contemplado sea el mismo.

b) Dimensiones de la visión conspectiva.

Pero la intuición conspectiva, incluyendo en ella el pensar puro o lógico (en la medida en que éste proporcione realmente intelecciones) en modo alguno es una simple deducción. De lo contrario los puntos de apoyo previamente dados que se contemplan estigmáticamente, tendrían que estar necesariamente "en lo más alto", es decir en las premisas mayores primeras, y tener el carácter de supremas universalidades o leyes. Y no es así en absoluto, antes bien se hallan dispersas por todas las capas del ser ideal, desde lo más universal hasta lo más especial, y seguramente donde más concentradas se hallan es

en cierta capa intermedia. Y lo más importante como contrainstancia de la intuición conspectiva son precisamente los contenidos dispuestos "en lo más bajo" los más especiales. Lo último puede verse sin duda del modo más claro en la intuición esencial fenomenológica, que por lo regular arranca de lo más especial (en ella, todo caso es representativo como ejemplo) y desde allí sólo conspectivamente asciende a lo más universal. Pero no es distinto lo que ocurre en la aprehensión de la idealidad libre en la matemática; sólo son directamente aprehensibles situaciones de nivel mediano de universalidad (ciertos teoremas), mientras que los axiomas, por el contrario, son inferidos, y precisamente a base de los teoremas .

La intuición conspectiva como tal no tiene en absoluto una dirección de procedimiento determinada a la cual esté incondicionalmente supeditada. Es libre frente a todas las direcciones, establece enlaces hacia todos los lados. Avanza lo mismo en dirección ascendente que descendente, abarcando métodos analíticos y sintéticos — según la situación de lo dado y de lo desconocido. Combina la deducción con la inducción (entendida ésta última en sentido lato), reflexiona hacia arriba y hacia abajo, de modo análogo a la "facultad de juzgar" kantiana, que según la situación es "determinante" o "reflexionante".

Pero, asimismo, la intuición conspectiva tampoco está supeditada a una dimensión "vertical" que deslinde la oposición entre lo universal y lo especial y en que sólo haya una oposición de dirección: "arriba-abajo". Desde ella pasa a la dimensión "horizontal", a la visión de conjunto de aquello que, coordinado y unido como equivalente, forma una diversidad substancial de estructuras. Es más aún, tiene también una visión de conjunto dialéctica, contempla relaciones entre cosas yuxtapuestas y al parecer sin enlace — y eso en modo alguno limitándose al expediente indirecto de lo supraordinado que les sea común.

Constituye una enorme ampliación de su competencia la combinación de estas dimensiones — la conocida, casi universal, movilidad de la dialéctica y del pensamiento en general. Frente a ella, la intuición estigmática es en realidad un mero punto de partida, como si dijéramos un plano inferior de lo directamente descubrible y describible. Por el contrario, la intuición conspectiva es de hecho en esta ampliación el agente de todo comprender. Precisamente comprender es más que intuir. Es ver a través y por encima — las conexiones, condicionamientos, necesidades y posibilidades. Y en eso estriba el

"por qué" de todas las situaciones particulares (aun de las ideales) siempre que podamos contemplarlas. La comprensión nunca es cosa de la intuición estigmática, sino exclusivamente de la conspectivo-relacional. De ahí que el "pensar puro sea el vehículo de todo comprender. Pero precisamente por eso todo comprender pensante está reenlazado con la intuición estigmática, puesto que ésta proporciona los datos incomprendidos para cuya comprensión el pensamiento tiene que elevarse sobre ellos y contemplar las relaciones que los unen.

c) Leyes del pensamiento y leyes ideales del ser.

Esta instancia conspectiva, comprensiva, de la aprioridad ideal se halla fijamente ordenada y dominada por un sistema de legalidades cuya parte más conocida se halla reunida en la lógica formal. Figuran en ésta todas las llamadas "leyes del pensamiento", las leyes del juicio y del raciocinio, con el principio de contradicción a la cabeza. Pero sólo constituyen una pequeña parte de las leyes de relación que rigen aquí; la inmensa mayor parte está sin investigar y su investigación es difícil. Algo de eso se pone de manifiesto en las leyes de la "dialéctica", aunque en ellas también resulte difícil de formular. Pero es indudable que estas leyes de relación existen igualmente y tienen la misma validez universal que las de la lógica tradicional. Por consiguiente, sea grande o pequeño el resto desconocido de todo el sistema de leyes, para averiguar lo fundamental que hay en él podemos atenernos sin reparo al sector conocido: las leyes lógicas.

Pues bien, todas estas leyes de la intuición conspectiva —las lógicas lo mismo que las dialécticas, o en general las de tipo más elevado y más completo— muestran claramente, en la medida en que las conocemos, la clase de leyes de la esfera ideal misma, es decir de leyes de aquella esfera de ser precisamente que es la única cuyo conocimiento se busca en la aprioridad ideal. Las "leyes lógicas" no son ante todo "leyes de pensamiento" como pretende hacernos creer la incolora lógica del pensamiento de los tiempos modernos. Es más aún, la lógica no es primordialmente ciencia del pensar. Es la ciencia de las conexiones ideales que si bien substancialmente rigen en efecto todo pensar, existen también con independencia de él en el objeto del pensamiento. En el fondo, las "leyes lógicas" son leyes ideales del ser y como tales totalmente indiferentes con respecto al pensar. Y el hecho de que el pensamiento puro no sea por su parte indiferente a ellas, de que se rija indefectiblemente por ellas, de que se vea indiso-

lublemente encadenado a ellas, es totalmente extrínseco a estas leyes como tales. Les es exactamente tan extrínseco como lo es a las leyes geométricas de la elipse el hecho de que los planetas del sistema solar se muevan en órbitas elípticas.

Pero, por el contrario, así como para los planetas es de importancia central, característica de su esencia, su supeditación a las leyes de la elipse, también para el pensamiento puro, o para la intuición conspectiva, es de importancia central la supeditación fija a esas leyes ideales del ser, puesto que de esta supeditación depende totalmente su competencia como conocimiento; en ella descansa la posibilidad de contemplar conspectivamente las conexiones idealmente existentes en sí. Por lo menos —así debe formularse quizá con mayor cautela— esta supeditación expresa en resumen la suprema condición de que nuestra lógica del pensamiento en general y la ulterior legalidad del pensar tenga una importancia real para el conocimiento del ser ideal (e indirectamente también del real), es decir, la condición en virtud de la cual puede la intuición conspectiva tener "validez objetiva".

Ahora bien, esta fórmula de la condición suprema ofrece una estructura claramente análoga a la del "principio supremo" de Kant, es decir a la fórmula de la identidad trascendental de las categorías tal como la conocemos desde el problema de la aprioridad real. Las leyes del pensamiento puro tienen que ser al mismo tiempo leyes del ser ideal. Es una tesis de identidad trascendente que nada deja que desear en cuanto a transparencia de consecuencias.

d) Identidad parcial de las categorías en la intuición conspectiva.

Por consiguiente, reaparece aquí en toda forma la relación fundamental categorial, y eso precisamente como lo que esa relación es también para el conocimiento de lo real: como la condición universal única en que es posible el conocimiento apriórico de objetos existentes en sí (en este caso existentes en sí idealmente). Y como en primer lugar consiste solo en intuición conspectiva, hay que añadir la siguiente salvedad: la condición universal del conocimiento apriórico de ideales conexiones y relaciones de esencias.

Formulándolo más exactamente en el sentido de la "identidad parcial" (puesto que no cabe hablar de la total teniendo en cuenta lo irracional del ser ideal), resulta la proposición: por lo menos una parte de las categorías de lo existente en sí idealmente tiene que ser

idéntica a una parte de las categorías del pensamiento puro (o intuición conspectiva). Esto es la condición de la posibilidad de tal lógica del pensamiento, dialéctica del pensamiento y legalidad del pensamiento, la cual imprime al propio tiempo valor de conocimiento al pensamiento. El secreto de la lógica con toda su "formalidad" y aparente vacuidad, y propiamente el secreto de la dialéctica en sus caminos difícilmente seguibles, enmarañados y que nunca pueden reconstruirse totalmente de modo explícito, es el hecho de que no sólo sea lógica de pensamiento y dialéctica de pensamiento, sino al propio tiempo, en virtud de esa identidad categorial por lo menos parcial, lógica y dialéctica del ser ideal (hasta qué punto lo sea aun del ser real, es cuestión que no corresponde examinar aquí).

La identidad parcial de la legalidad (de las categorías) es también aquí una identidad trascendente, puesto que todo ser ideal es tan "en sí" como el real. Por lo tanto, nada tiene que ver como tal con la identidad inmanente, meramente intersubjetiva, del mismo modo que la aprioridad que se ofrece en el conocimiento de lo ideal no es subjetiva, sino relativa al ser en sí ideal, una aprioridad en la cual el centro de gravedad se halla totalmente en la validez "objetiva". En este respecto, la identidad parcial no se distingue de la real-trascendente. No se distingue de ella más que por la idealidad del objeto.

Además, es fácil convencerse de que también se repiten los rasgos característicos de la relación fundamental categorial. Así, pues, también aquí el carácter parcial de la identidad se halla necesariamente hacia ambos lados. Ni todas las categorías de pensamiento tienen que ser al mismo tiempo categorías de ser ideales (puesto que puede haber también puras categorías de método del pensamiento, como por ejemplo la del análisis, la reflexión, la inducción, etc.), ni tampoco todas las categorías de ser ideales tienen que ser al mismo tiempo categorías de pensamiento (puesto que hay también determinaciones de ser ideales que se sustraen al pensamiento puro, es decir, puesto que hay algo irracional en el ser ideal).

Por consiguiente, también en este caso la identidad parcial significa absolutamente una situación de entrevero de ambos complejos de categorías, de suerte que sólo es común un sector intermedio, pero una parte corresponde solamente al ser ideal y otra parte solamente al pensamiento puro. Desde luego, aquí existe cierta diferencia con respecto a la aprioridad real-trascendente: el sector de las categorías idénticas para ambas esferas podría ser aquí mayor que allí con res-

pecto a la totalidad del reino de las categorías — correspondiendo al fenómeno de la "proximidad" del ser ideal con respecto a la conciencia, y al hecho de que la irracionalidad sea mucho menor, de que, como si dijéramos, se reduzca más. Pero esta diferencia no es de principio, sino notoriamente sólo cuantitativa.

Además, lo mismo aquí que ahí rige el principio de que no por eso (a saber, a causa de su identidad) necesitan ser conocidas, o siquiera cognoscibles, las categorías idénticas para pensamiento y ser (cfs. cap. XLIX. d.). Y eso por la misma razón que en el conocimiento de lo real: la irracionalidad del objeto (en este caso, del ideal) nada tiene que ver con la irracionalidad de las categorías del objeto, ni tampoco propiamente con la de las categorías del conocimiento del objeto; no se halla con ella en una relación que pueda indicarse. Mejor dicho, es notorio que hay categorías idénticas que pueden conocerse fácilmente y, por otra parte, otras que, desconocidas en todo caso, probablemente sean también incognoscibles, como la mayor parte de las leyes de la dialéctica. Pero la identidad trascendente de las últimas no puede ponerse en duda porque la dialéctica llega con ellas a resultados que no sólo son indiscutibles lógicamente, sino que también los confirma la intuición estigmática.

Por el contrario, sólo existe una relación realmente fija entre la irracionalidad del objeto ideal y el límite de identidad de las categorías de pensamiento y ser: El límite de la cognoscibilidad del ser ideal tiene que corresponder notoriamente al límite de esa identidad en el dominio de las categorías, puesto que sólo son cognoscibles *a priori* precisamente aquellos rasgos esenciales del ser ideal cuyas determinaciones reaparecen en el pensamiento puro en virtud de la legalidad intrínseca de éste. Esta repetición es precisamente el conocimiento apriórico, es decir, en nuestro caso, la intuición conspectiva, puesto que solamente ésta es la que se discute ahora.

e) Situación de límites de la objetificación, racionalidad e identidad categorial.

Mas también aquí vuelve a haber un punto de diferencia con respecto al conocimiento apriórico de lo real. Las leyes de la lógica y dialéctica son en el fondo leyes de las esferas de ser ideales, es decir, pertenecen como estructuras a la misma esfera que pertenecen también los objetos del conocimiento de lo ideal. En efecto, la esfera ideal es precisamente la esfera de las leyes esenciales, o sea, también

de las leyes de conexión y dependencia que rigen el pensamiento puro.

Desde luego, esto no altera en nada la relación de dependencia de ambos límites, es decir la dependencia del límite de racionalidad del ser ideal con respecto al límite de identidad de las leyes precisamente de este ser y del pensamiento puro. En cambio, sin duda esta relación resultará más transparente comparada con el conocimiento de lo real porque en este caso el límite de identidad mismo viene a hallarse dentro de la misma esfera que el límite de la racionalidad, a saber dentro de la esfera ideal. Por consiguiente, estos dos límites, con su fija relación de coordinación, están acoplados de modo semejante a como lo están el límite de la objetificación y el de la racionalidad.

Ahora bien, ambas relaciones de límites (es decir, ambas relaciones de acoplamiento de dos límites) tienen un miembro común: el límite de racionalidad. Y como el límite de objetificación viene a parar notoriamente, con respecto al sujeto cognoscente, aquende el límite de racionalidad, y éste, a su vez, notoriamente aquende el límite de identidad categorial —puesto que puede existir identidad de categorías aun siendo completa la irracionalidad de su esencia—, obtenemos aquí una triple relación de estratificación de los límites gnoseológicamente determinantes, en un solo plano, en el plano del ser en sí ideal mismo:

1º el límite de objetificación del ser ideal (modificable en el progreso del conocimiento ideal),

2º el límite de racionalidad del ser ideal (inmodificable porque está supeditado al tercer límite), y

3º el límite de identidad de la estructura de ser ideal y de la pura legalidad de pensamiento (inmodificable como aquél, pero situado notoriamente más allá de él).

f) Relación de dependencia en la estratificación de los límites.

Es interesante cómo en esa estratificación se esconde también una relación de dependencia de los límites como la que también existe quizá en el conocimiento de lo real, pero en todo caso no es visible porque el tercer límite no se halla allí en el mismo plano que los dos primeros.

El segundo límite, el de la racionalidad del objeto ideal, depende, como hicimos ver, del tercero, del límite de la identidad categorial, y eso de suerte que la distancia entre ambos exprese una especie de

relación fija (como si dijéramos proporcionalidad, aunque no cuantitativa). Cuanto más se adelanta el límite de identidad, tanto más se adelanta siguiéndole el límite de racionalidad; no como si ambos fueran móviles como el límite de objetificación, pero sí de suerte que ambos tienen alcances muy diferentes en relaciones substanciales diferentes (diferentes direcciones de problemas). Refiriéndolo al esquema de la disposición en esferas (cfs. cap. XXVII. a.) —en que el límite de identidad puede trazarse fácilmente como tercer círculo—, eso significaría, pues, que estos dos límites (2 y 3) no constituyen circunferencias regulares, sino curvas complejas, en el ser ideal, de suerte que los entrantes y salientes del límite de racionalidad reaparecen como si dijéramos aumentados en el límite de identidad, mientras que la distancia que los separa entre sí sigue siendo la misma con respecto a la distancia del punto del sujeto ideal.

Luego existiría también una relación, aunque más laxa, entre los límites primero y segundo, en la cual la dependencia muestra asimismo la misma dirección: del límite más amplio al más angosto. El alcance de la objetificación de cada momento se halla en una relación de dependencia móvil (que deja un amplio margen de acción), pero legal, con respecto al límite fijo de la racionalidad, puesto que es evidente que la aprehensión actual del ser resulta cada vez más difícil a medida que se aproxima a su estrato irracional y que, por lo tanto, se hace cada vez más angosto el cinturón de lo transobjetivo que no es transinteligible. En efecto, el límite de la cognoscibilidad significa aquí como en lo real, no una inversión repentina de la plena cognoscibilidad a la plena incognoscibilidad, sino una paulatina confusión, un obscurecerse del ser para el conocimiento, de suerte que *ceteris paribus* —es decir, suponiendo que pudiera contarse con la misma espontaneidad de conocimiento del sujeto en todas las direcciones del problema— la objetificación del momento en cuestión tendría que llegar a su avance máximo precisamente en aquellas direcciones en que también llega a su avance máximo la racionalidad.

Esto es una dependencia que puede entenderse perfectamente como necesaria si se considera que la objetificación efectiva, es decir el conocimiento apriórico que en cada momento se tenga del ser ideal, depende, tanto como la cognoscibilidad, del alcance de la identidad trascendente. En aquellas direcciones substanciales en que esta identidad —y con ella, pues, la racionalidad del ser— llegue a un extremo particularmente lejano, también la objetificación fáctica llegará siempre más lejos que en las demás direcciones.

Por consiguiente, en el cuadro de conjunto resulta que las curvas de los dos límites interiores dependen en general de la curva del límite de identidad (del más exterior); se muestra que ambas —y por cierto cada una en su nivel— remedan la estructura de la curva exterior como si dejéramos con un radio vector reducido de modo aproximadamente proporcional: el límite de la racionalidad, de modo más exacto, en proporcionalidad más estricta, y el de la objetificación más libremente, con cierto margen de acción; del mismo modo que el alcance del conocimiento en cada momento depende, no sólo de las condiciones generales de la cognoscibilidad, sino también de otras subjetivas, y aun individualmente variables.

Por lo tanto, este cuadro de conjunto mostraría en el esquema la triple repetición aproximada de la misma curva. Un límite de esta legal dependencia de las curvas resultaría solamente al entrar en juego el otro factor de conocimiento que en primer lugar co-determina la curva interior, la del límite de objetificación. Aquí tenemos al propio tiempo otra de las razones de que semejante relación de dependencia entre el límite de racionalidad y el de objetificación sólo muy restringidamente se encuentre en el conocimiento de lo real, puesto que en él el otro factor ya no es conocimiento apriórico y ostenta una legalidad propia que convierte en irregular la distancia de ambos límites.

g) *Retorno a la cuestión fundamental.*

Las últimas consideraciones nos llevaron empero algo más allá de la cuestión planteada. Ésta era la de si el conocimiento apriórico del ser ideal (es decir, el conocimiento de lo ideal en general) se apoya también en la relación fundamental categorial y hasta qué punto.

Ahora la cuestión está resuelta ya a medias: si el conocimiento ideal *a priori* ostenta el carácter de intuición conspectiva (o de "pensamiento puro"), tiene su fundamento metafísico igualmente en una relación fundamental categorial, de modo no diferente a lo que ocurre con el conocimiento apriórico de lo real. La diferencia con respecto al último estriba solamente en los dos puntos que hemos indicado: 1º en que la relación de identidad tiene aquí un alcance considerablemente mayor que allí, y 2º en que las categorías idénticas que determinan al ser y al conocer, se hallan precisamente en el mismo plano de ser que el objeto que hay que conocer; tienen el mismo modo de ser-en-sí ideal.

Pero en modo alguno puede decidirse partiendo de esto si el hecho de que de esta suerte la relación de dependencia entre las categorías y lo concreto, así como la de los límites entre sí, resulta rectilínea, "llana", simplificada, — si este hecho constituye o no una diferencia de principio con respecto al conocimiento apriórico de lo real, puesto que precisamente no sabemos en qué clase de plano de ser se hallan primordialmente en el conocimiento de lo real aquellas categorías que son idénticas en el ser y en el conocimiento. Es un asunto que constituye el objeto de una de las controversias metafísicas más difíciles y tampoco pertenece ya a la metafísica del conocimiento, sino a la doctrina de las categorías.

Por otra parte, la importancia que para nuestra cuestión tiene lo que provisionalmente hemos hallado, se encuentra en un punto completamente diferente. El resultado positivo de que la intuición conspectiva se funda en la relación fundamental categorial, demuestra que desde este lado nada se opone a concebir el conocimiento de lo ideal como sistema de dos instancias. En efecto, si se hace patente ahora que la otra instancia se apoya de hecho en otra cosa y constituye frente al pensamiento puro una fuente de conocimiento realmente autónoma, tendremos la base para un criterio relacional complejo — y, con él, al propio tiempo también para el fenómeno de la conciencia del problema y para el del progreso del conocimiento en el sector de la aprioridad ideal. Entonces, estos tres complejos de problemas podrían resolverse exactamente del mismo modo que en el conocimiento de lo real.

Nos queda por examinar todavía la otra mitad de la cuestión fundamental.

Capítulo LXIX

ESTRUCTURA INTERNA DE LA INTUICIÓN ESTIGMÁTICA

a) *"Proximidad" y aprehensibilidad directa.*

¿Qué ocurre con la otra mitad de la cuestión fundamental? ¿En qué se apoya para la metafísica del conocimiento el estigmatismo de la intuición?

Únicamente de esta cuestión depende ahora la decisión de si la oposición entre intuición conspectiva y estigmática dentro de la aprioridad ideal es lo bastante grande para formar un sistema de dos instancias y proporcionar la condición para un criterio relativo. ¿Se basa, pues, la intuición estigmática en otra cosa que en la relación fundamental categorial? Se pronuncia por la afirmativa el hecho de que sea precisamente "estigmática" y por la negativa el de que sea apriórica. ¿Puede entonces la intelección apriórica fundarse en otra cosa?

La reflexión más segura es la positiva. ¿Qué podría ser esa otra cosa? Es evidente que no puede ser una relación fundamental psicofísica. Bien es verdad que la imagen en la conciencia como tal puede calificarse perfectamente de psíquica, pero el objeto no es psíquico. La intuición apriórica del ser ideal tampoco tiene un "órgano", no es simbólica, no presenta sistemas fijos de cualidades representativas como la percepción sensorial. Su analogía con la percepción, por otra parte muy grande, consiste en puntos totalmente diferentes. Pero lo que ahora se discute no es la analogía, sino lo peculiar que la distingue de la percepción.

Una clase de conocimiento que no sea simbólico, es necesariamente "intuitivo" (cap. XLVIII. b.), y un conocimiento que no sea proporcionado mediante otro conocimiento, es "directo". La in-

tuición estigmática no es mediada ni simbólica. Por consiguiente, es directamente intuitiva. En ambos aspectos está mejor situada, pues, que la percepción, la cual es mediada precisamente por una relación simbólica ontológica de tipo peculiarísimo y por una legalidad que rige en esa relación, — mediada, en el sentido de que la conciencia sólo aprehende aquí directamente sus propios contenidos, las cualidades sensibles y su conjunto. y sólo indirectamente mediante su relación simbólica con lo real las determinaciones de lo último. Esto precisamente es de modo fundamentalmente diferente en la intuición estigmática. Desde luego, tiene en común con la percepción el estigmatismo como tal, y gracias a él puede compararse con la percepción; pero la aventaja por su carácter de intuición, y en él estriba la ventaja de la inmediatidad.

Si algo hay que sea decisivo, es precisamente esto último. El carácter de inmediatidad de la intuición estigmática revela una proximidad interior efectiva del objeto con respecto al sujeto, una aprehensibilidad directa (al parecer) para el sujeto, una especie de existencia para la conciencia, existencia directamente enlazada con el modo de ser de esos objetos (con el ser ideal). No es necesario, como hicimos ver ya, que la proximidad signifique inmanencia ni ser-dado. Antes bien el objeto necesita también en este caso ser primero "aprehendido" por una actitud especial del sujeto con respecto a él y convertido en dato. Por consiguiente, en ningún caso es un simple "tener" que haga ocioso todo "aprehender" y excluya todo no-aprehender. Más bien podría compararse a una contigüidad directa y a un ser-perceptible para la conciencia — en lo cual, naturalmente, no se contiene más que en la antigua metáfora de la proximidad.

Sea como fuere —no puede tratarse de la metáfora como tal en una relación que notoriamente es incomparable en su clase—, tiene que haber precisamente otra relación aún, otra relación fundamental además de la categorial: en cierto sentido un análogo a la psicofísica y, sin embargo, totalmente diferente de ésta, una relación fundamental de inmediatidad, de conexión directa entre las particulares estructuras de ser ideales y las particulares estructuras del contenido de intuición ideal. Cómo funcione semejante conexión, cómo sea posible como acto trascendente, es una cuestión totalmente distinta, de cuya decisión no puede hacerse depender su existencia. En la relación de conocimiento hay y sigue habiendo mucho de irracional, y ningún camino de la investigación puede conducir a la supresión de la irracionalidad existente. Precisamente podría enseñarlo así la

esencia de la percepción con la determinación transcausal que en ella se encierra. Al fin y al cabo, el modo como el objeto determina al sujeto, es incognoscible en ambos casos. Aquí, como en todas partes, la metafísica del conocimiento sólo puede seguir las conexiones hasta donde no sean incognoscibles. En cuanto a lo no-cognoscible que cae más allá, tiene que reconocer su existencia y admitir su validez (a modo de eterna incógnita) como la de lo cognoscible.

b) El entrelazamiento categorial y lo integral de la intuición.

El mejor modo de ver claramente la diferencia entre la relación existente en este caso y la relación fundamental categorial, es fijándose en la evidencia inmediata. Cuando hay contenidos complejos y especiales a los cuales corresponde una evidencia inmediata, ésta significa necesariamente la exclusión del aprehender "distinto". "Distinto" en la antigua acepción leibniziana de la palabra es aquel aprehender en que se "distinguen" los elementos como tales, o sea que son co-aprehendidos. Pues bien, los elementos categoriales a base de los cuales se erige el contenido complejo aprehendido, no se perciben francamente en la intuición estigmática y tampoco se tornan perceptibles a medida que la intuición estigmática se desplaza progresivamente hacia otros contenidos. Siguen estándole velados, sustraídos a ella en todo su estrato, aunque constituyan fundamentalmente el contenido aprehendido. Evidentemente, llegan a ser perceptibles y aprehensibles, pero no para la intuición estigmática misma, sino sólo para la conspectiva, que puede seguirlos también en un trabajo consciente, analítico-metódico.

En la contemplación estigmática nunca se ve más que el conjunto, el complejo o, por decirlo así, lo integral como tal, y por cierto que como si fuera algo simple, algo que no requiriera un ulterior análisis categorial ni una ulterior comprensión. Bien es verdad que el entralazamiento de las categorías se encierra siempre en el complejo de contenidos contemplado, pero no se intuye como tal en la contemplación estigmática, sino que sigue siendo latente. No trasciende en la relación intuitiva. No adopta el tipo de conocimiento específico de la contemplación estigmática, sino que lo deja incontemplado al margen. A la manera de Leibniz podría decirse que sigue siendo en ella "confuso", es decir, no-resuelto, incomprendido, y eso es precisamente lo que hace posible la evidencia inmediata, la homogeneidad, la impresión de totalidad y plenitud, en una palabra:

la integridad de la estructura compleja de la intuición estigmática. Por consiguiente, esta clase de intuición puede estar condicionada simultáneamente por una relación categorial, pero no puede fundarse simplemente en ella, es decir, exclusivamente en ella, puesto que la simplicidad y deslindamiento del complejo dado, que aquí se ofrece de modo en cierto sentido ilusorio, no existe en el ser ideal. De hecho sólo existe en la estructura intuitiva estigmática como tal, es el elemento subjetivo de la contemplación estigmática.

Evidentemente hay un punto en que la relación fundamental que estamos examinando, resulta muy afín a la categorial. Mediante ella se aprehende lo universal, no lo individual como mediante la psicofísica; la esfera ideal no tiene ningún individual. Son universalidades tanto la estructura ideal que se aprehende como el contenido intuitivo en que se representa. Partiendo de este hecho podría concebirse perfectamente la relación unitiva que se encierra en la intuición estigmática como una relación de principios, o sea como una especie de polo inferior de la relación fundamental categorial —"inferior" en el sentido de que aquí son las estructuras más especiales las obtenidas mediante esa relación y, sin embargo, aun siendo las más especiales, esas estructuras son universales como todo lo ideal—, o sea, en cierto sentido, como la línea fronteriza más exterior de la relación fundamental categorial, en la cual, precisamente por esta misma razón, el fenómeno del conocimiento ideal, aun cuando se apoye en la misma base, ostenta un aspecto modificado.

Esto no necesita contradecir a la esencia de la intuición estigmática. El hecho de que sólo caiga en la conciencia el integral substancial, pero no los elementos categoriales en que tendría que consistir propiamente la identidad trascendente, no excluye la posibilidad de que precisamente esta identidad trascendente de los elementos constituya la validez objetiva del integral substancial de la intuición. En efecto, la función de la relación fundamental categorial no necesita ser consciente en la intelección apriórica que en ella se apoya; tampoco lo es en la aprioridad real. Se limita a ser agente de la conciencia del objeto, sin conciencia de las categorías, y, en la intuición estigmática, es objeto exclusivamente lo complejo, lo especial.

c) *Transposición de la relación de identidad en la intuición estigmática.*

Por consiguiente, a pesar de las razones en contra que hemos examinado, es preciso examinar en serio esa posibilidad. ¿Qué ocurriría si, a pesar de todo, la intuición estigmática tuviera sus raíces en semejante polo inferior de la relación fundamental categorial?

Lo que entonces podríamos inclinarnos a considerar como más pertinente, sería algo así como la identidad total, la concordancia total de las estructuras en el objeto ideal y en la representación intuitiva. ¿Acaso excluiría eso la posibilidad de ilusión? En sí es perfectamente posible — a saber, si en la conciencia no hubiera más que conocimiento ideal. Pero si, además, hay fantasía espontánea, que hace representaciones concretas cuyas estructuras como tales no se distinguen en nada de aquellas estructuras de la intuición, eso se altera muy esencialmente, y la ilusión puede provenir de que confundamos estas estructuras con aquéllas. El deslizamiento de estructuras espúreas se comprendería perfectamente por su parte porque podría permanecer inadvertido dada la irrealidad común a los objetos idealmente existentes en sí y a los meramente soportados por el acto.

En este caso, la relación categorial fundamental misma desempeñaría, pues, en el conocimiento de lo ideal un papel, ciertamente universal, pero a su vez doble, y por cierto que la dualidad de él sería absolutamente visible, discernible. La relación de categorías trascendente constituiría, en primer lugar, junto con cierto estrato elevado de sus legalidades (algo así como las más elevadas universalidades que hacen al caso), la intuición conspectiva o el pensar puro; aquí, las estructuras de pensar y ser serían ciertamente idénticas, pero no conscientes como tales, es decir no serían al propio tiempo objetos de la intuición, sino solamente condiciones de una intuición ideal del objeto, y como tales podrían seguir siendo latentes, y hasta quizá ser irracionales, como efectivamente siguen siendo inaccesibles ciertos estratos de legalidad ideal (ciertos axiomas) del conocimiento.

Pero, en segundo lugar, la misma relación de categorías tendría que proporcionar con su estrato ínfimo la intuición particular estigmática. Y en este estrato, sus estructuras portadoras de la relación serían, no sólo condiciones, sino también objeto del conocimiento. La intuición estigmática tendría su ἴδιον en el hecho de que contempla también las mismas estructuras complejo-categoriales en que

se funda — aun cuando no se le presentan como conjuntos, sino como algo simple, y excluyen una conciencia de los elementos mucho más aún que los contenidos de la intuición conspectiva. Lo que aquí aparece a la plena luz de la conciencia, son las estructuras de conjunto idénticamente trascendentes de todos los complejos de contenidos (integrales), del mismo modo que también aquí, aun manteniéndose totalmente el carácter de universalidad de las intelecciones, ese carácter retrocede frente a la peculiaridad de la estructura particular.

Es evidente que con eso la relación categorial fundamental misma sufriría una alteración esencial. Hasta cierto punto dejaría de ser aquí mera relación. En este su estrato "ínfimo" sería más que en los superiores, sería efectivamente estricta identidad substancial de las esferas, a saber: continua identidad de estructura —desde luego, sin que por eso sufriera menoscabo la dualidad de las esferas, sin que también el ser y el pensar fueran idénticos como tales. Por consiguiente, en este sentido regiría aquí un genuino paralelismo y se tendría en cuenta el fenómeno de la "proximidad". Pero es evidente que nunca debería entenderse como un paralelismo establecido para siempre, automático, elevado por encima de toda espontaneidad de conocimiento, sino solamente como un paralelismo nunca realizado más que parcialmente y susceptible siempre de ampliación y elaboración en el progreso del conocimiento de lo ideal.

Pero, por último, entonces tiene que haber también en el ser ideal un estrato de estructuras intermedio por su universalidad y cuya aprehensión no se logre por ninguno de ambos caminos exclusivamente, sino solamente a base de la confluencia de ambos. De las estructuras de este tipo puede decirse que se averiguan, contemplan en su totalidad, a base del estrato inferior con el auxilio del superior. Así ocurre con muchos teoremas de geometría, con varias leyes lógicas, con valores de clase superior y seguramente que en general con la inmensa mayor parte del ser ideal cognoscible. Todo el modo de trabajar del conocimiento de lo ideal está dispuesto precisamente con vistas a la colaboración entre la intuición conspectiva y la estigmática, y solamente en sus límites cabe aislar los factores sin arbitrariedad. Ahora bien, en este amplio estrato intermedio, que es el que más importa substancialmente, cesaría la relación fundamental categorial, es decir la vinculación propiamente dicha al objeto ideal, y, en vez de ella, funcionaría aquí la mediación entre las más eleva-

das universalidades y las más especiales estructuras particulares, estigmáticamente contempladas.

Naturalmente, esta consecuencia no debe extremarse. Precisamente el "cesar" en el dominio de altura media, es muy dudoso. Podría ser más bien —y por cierto que con mayor probabilidad— que en este estrato intermedio se encontraran y cruzaran substancialmente las prolongaciones de ambas clases de intuición apriórica o bien de ambas clases de acción de la relación fundamental-categorial. En pro de lo último se pronunciaría el hecho de que casi en todos los sectores hay notoriamente una intuición primaria de ideales estructuras de nivel medio, la cual ostenta un carácter unas veces más estigmático y otras más conspectivo.

d) El retorno de la dualidad y la intuición "penetrativa".

El centro de gravedad de esa teoría, que trataría de reducirlo todo a la relación fundamental categorial, estaría naturalmente en la concepción del estrato "inferior", puesto que sobre el superior no se discute en este respecto. Dentro de ciertos límites tampoco cabe discutir que esa interpretación de metafísica del conocimiento tiene perfectamente en cuenta el fenómeno de la intuición estigmática. Ésta no tiene el carácter de testimonio de existencia, como la percepción, sino solamente el de testimonio del ser ideal. Su carácter asertorio no llega a la afirmación "esto existe", sino solamente hasta un "es así", "yo lo veo así" o "aquí hay algo por el estilo". El modo de ser-dado expresa solamente la efectividad ideal, y le corresponde el modo de conocimiento del "encontrar", del "hallazgo", que explícitamente produce sólo descriptibilidad, no demostrabilidad.

Esto correspondería también sin duda al miembro terminal "inferior" de la relación fundamental categorial prolongada, siempre que en ella quepa admitir la total identidad de estructura de complejos enteros. Lo único que no debemos ocultarnos es que con eso se dice poco en el fondo, se explica poco. Precisamente en este su miembro terminal inferior, la relación fundamental categorial muestra entonces un aspecto tan diferente que casi podría prescindirse de nuevo de él como hipótesis fundamental unitaria para el todo de la aprioridad ideal.

En efecto, si la identidad de las estructuras es completa, la mediación que lleva a cabo, ya no puede distinguirse de un penetrar directamente la intuición en el objeto, y entonces resulta indiferente

para la cuestión fundamental relativa al sistema de dos instancias en el conocimiento ideal que la intuición estigmática se apoye o no en la relación fundamental categorial.

En efecto, si se apoya en ella, es cierto que con ello tendríamos el fundamento de explicación metafísico unitario para todo el sector del conocimiento de lo ideal; pero precisamente lo que tiene de unitario queda reducido a un mero condicionamiento parcial del fenómeno que deja a éste sin explicar en lo principal, puesto que los dos polos de la relación fundamental única, unitaria, adquieren una autonomía y heterogeneidad mutua tan grande que equivalen a dos funciones del conocimiento fundamentalmente diferente, con lo cual reaparece la dualidad de instancias dentro de la aprioridad ideal, y dentro del alcance de la misma relación de identidad categorial —como si dijéramos a pesar de toda la unidad.

Y si la intuición estigmática no se basa en la relación fundamental categorial, falta ciertamente la razón metafísica de unidad, pero la dualidad de los tipos de intuición que muestra el fenómeno de la aprioridad ideal, resulta tanto más comprensible —aunque esto no quiere decir que sea fácil hacerse una imagen positiva de metafísica del conocimiento de cómo se produce propiamente en la intuición estigmática el ser-dado directo, intuitivo. El "penetrar" la intuición en el objeto es el enigma que queda flotando sin solución, pues también aquí, como en todos los problemas parciales del conocimiento, es también la trascendencia del acto lo que se supera en el "penetrar".

Sin embargo, tiempo ha que ya no es nada nuevo para nosotros al fracaso de la explicación metafísica en estos puntos problemáticos. No puede tratarse, pues, de aventurar intentos de explicación y nuevas hipótesis. Es preciso dejar subsistir sin comentario la irracionalidad en lo interior de ciertos fenómenos.

Capítulo LXX

EL CRITERIO DE VERDAD EN EL CONOCIMIENTO DE LO IDEAL

a) *La heterogeneidad de las instancias.*

Por consiguiente, en este punto puede abandonarse toda la cuestión relativa al alcance de la relación fundamental categorial y a su participación en la intuición estigmática. Por muy central que sea en sí, en nada altera la situación real, pues tanto con relación fundamental categorial como sin ella existe la diferencia de principio entre ambas instancias dentro de la aprioridad ideal.

A base de esa reaparición del sistema de dos instancias, las otras conocidas aporías del conocimiento pueden resolverse para el conocimiento de lo ideal de modo análogo a como para el conocimiento de lo real. No se necesita una "evidencia directa" en el sentido objetivo de la palabra; aun sin ella, existe una conciencia de lo verdadero y no-verdadero —a base del entrevero de intuición estigmática y conspectiva. Las dos clases de intuición se refieren a los mismos objetos ideales, pero dan de ellos algo cualitativamente diferente y de modo muy diferente; una, solamente las legalidades más universales; otra, las más especiales estructuras de conjunto sin la conciencia de los elementos universales. Si ambas cosas se miran debidamente, tienen que acoplarse de modo armónico por necesidad. Si no se acoplan, si aparecen contradicciones, en alguna parte se esconde un error. Por consiguiente, como criterio negativo, este módulo es aquí tan absoluto como en el conocimiento de lo real. Sin embargo, aunque ambas se acoplen sin contradicciones, no por eso es necesario que conste ya la verdad de la intuición de conjunto (que se haya alcanzado la evidencia objetiva), puesto que las dos instancias pueden contener también el mismo error, la misma ilusión.

Ahora bien, lo que ocurre en el conocimiento de lo real es que resulta muy improbable ese caso de la misma ilusión, y en definitiva queda definitivamente excluído a medida que se procede a la ulterior incorporación a conexiones de conocimiento mayores, puesto que aquí las dos instancias: conocimiento apriórico y aposteriórico, son de fundamental heterogeneidad y en definitiva de absoluta autonomía entre sí. Del conocimiento ideal sólo en proporciones restringidas pueden sostenerse lo mismo: aquí las dos instancias son aprióricas, las dos aprehenden lo universal, aun cuando de nivel muy diferente cada una; y en todo caso siempre sigue siendo concebible que ambas se apoyen en una misma relación fundamental categorial.

Sin embargo, también aquí existe todavía cierta heterogeneidad de las instancias, aun cuando notablemente atenuada. Las dos se hallan más cerca entre sí, tienen mayor afinidad que las dos instancias del conocimiento de lo real, pero siguen siendo siempre relativamente distintas y autónomas. Lo estigmáticamente intuído ostenta —de modo análogo a lo percibido— el carácter de hallado, de no-contemplado en su totalidad, de complejo incomprendido, y hasta en ciertos límites el de caso especial (aunque no precisamente individual). Se da solamente como hecho positivo, sin intelección del por qué ni de la necesidad, o tan siquiera de la posibilidad de su ser-así. La visión estigmática es intuición incomprendida. No se distingue de la percepción por falta de concretez, sino simplemente por la individualidad del caso. Pero ésta falta por razones ontológicas, a saber: porque en el ser ideal no hay nada individual propiamente dicho.

Por consiguiente, la intuición estigmática puede, por su papel, resistir perfectamente la comparación con la percepción, y eso precisamente porque se refiere a lo que en el ser ideal se halla más próximo de lo individual. Sus objetos son estructuras complejas, especializadas, sumamente diversas, que desempeñan para ella absolutamente el mismo papel que lo individual en el dominio de lo real y de la percepción. Son, por decirlo así, los "casos especiales" en esta esfera. Y su aprehensión por la intuición estigmática puede calificarse de "percepción ideal o apriórica" en un sentido en modo alguno meramente figurado.

Por el contrario, la intuición conspectiva ostenta los mismos caracteres que el factor apriórico en el conocimiento de lo real. Tiene el carácter de universalidad o legalidad que anticipa y abarca los "casos", del comprender y contemplar totalmente, de la nitidez.

Es intelección del "por qué", es aprehensión de la posibilidad y necesidad, pero no de una mera existencia.

b) Eficacia del criterio y alcance de la trascendencia.

Por lo tanto, existe, a pesar de todo, el grado de heterogeneidad exigido para el criterio relacional, con la única particularidad de que es más reducida que en el conocimiento de lo real; pero basta para imprimir carácter positivo al criterio, sobre todo cuando se pretende incluirlo en conjuntos de conocimiento mayores (como ocurre siempre en la práctica).

Por consiguiente, puede decirse: la eficacia del criterio, aun siendo menor aquí que en el conocimiento de lo real, es siempre empero directamente positiva, o por lo menos puede llegar a ser positiva en cualquier momento mediante una ampliación de la visión de conjunto, puesto que la aprehensión de una legalidad como tal, o de una conexión, es y sigue siendo al fin y al cabo algo en principio distinto de la de una estructura especial compleja, pero no vista totalmente y tomada solamente como hecho ideal. Y únicamente esto es aquí lo fundamental, lo decisivo.

En este punto hay que hacer también la siguiente salvedad: de hecho, el criterio es menos eficaz aquí que en el conocimiento de lo real, pero tampoco es necesario que sea igualmente eficaz. El conocimiento de lo ideal no está expuesto en general a las mismas ilusiones que aquél. El objeto tiene ya aquí precisamente alguna "proximidad" o "afinidad" con la conciencia, y las estructuras intuitivas de la última son para ella más homogéneas, por decirlo así, que para el objeto real. En todo caso puede seguir siendo un enigma cómo eso haya de entenderse metafísicamente. No es mayor que el enigma de la profunda heterogeneidad en el conocimiento de lo real.

La trascendencia del objeto con respecto a la esfera de conciencia, aun siendo cualitativamente la misma en ambos casos, no lo es cuantitativamente. Lo que existe "en sí" allende la conciencia, puede siempre estar más cerca o más lejos de ella, tanto en el modo de ser como en las conexiones de ser. Bien es verdad que tanto el ser ideal como el real son del mismo modo "en sí", o sea igualmente trascendentes, pero el alcance de la trascendencia de ese ser-en-sí es mucho mayor en el conocimiento de lo real que en el de lo ideal, y podría creerse que en la intuición estigmática queda íntegramente reducido a su extrema medida mínima, suficiente todavía para la relación

de trascendencia en general y para el ser-en-sí de lo ideal, —algo así como la distancia sujeto-objeto en estado de evanescencia o, si se quiere, lo diferencial metafísico de la relación de conocimiento. Esta metáfora, cuyo lado flaco es desde luego lo cuantitativo, podría tener empero algún valor porque aclara el fenómeno, por lo demás absolutamente obscuro, de aquella "proximidad" a la conciencia, fenómeno que en una u otra forma reaparece en toda la línea de problemas del conocimiento de lo ideal, sin que de algún modo llegue a ser realmente transparente.

Parece, por lo tanto, que la eficacia del criterio se halla en una relación de dependencia con respecto al alcance de la trascendencia. Cuanto mayor es la última, tanto más necesita el criterio relacional, pues tanto menos la evidencia subjetiva garantiza la objetiva. Pero tanto más responde también a esta exigencia el criterio relacional, puesto que su fuerza aumenta, no ya con la proximidad del objeto a la conciencia, sino con la heterogeneidad y autonomía de las instancias. Pero es evidente que éstas dos disminuyen con la proximidad; o, expresándolo en términos positivos, aumentan con el alcance de la trascendencia. Así puede entenderse en todo caso que la eficacia del criterio en un conocimiento de lo ideal puramente estigmático —suponiendo que lo haya— pueda alcanzar su mínimo y llegar a ser prácticamente igual a cero, mientras que la evidencia directa puede ser precisamente aquí la más fuerte; del mismo modo que también, por el contrario, su eficacia tiene que alcanzar su máximum en aquellos sectores del conocimiento de lo real que se adelantan mucho hacia lo hipotético aproximándose al límite de racionalidad de lo real. Naturalmente, no en el sentido de que el criterio proporcione aquí la máxima certidumbre, pero sí de que aquí toda certidumbre (aunque sea de grado muy ínfimo) se basa en él, puesto que se echa de ver fácilmente que con la incertidumbre de las instancias tiene que aumentar el peso gnoseológico de su concordancia.

c) Conciencia del problema y progreso del conocimiento de lo ideal.

Lo mismo que del criterio cabe decir de la conciencia del problema y del progreso del conocimiento de lo ideal. En el conocimiento de lo real, ambos se basan en la divergencia entre los elementos aprióricos y aposterióricos del conocimiento. El alcance de esta divergencia dentro de la conciencia es aquí sumamente grande: la excentricidad de las esferas de ambos elementos y la divergencia de sus direc-

ciones de progreso es la estructura fundamental dominante. Y la convergencia que el factor espontaneidad del conocimiento le opone, nunca conduce sino a síntesis muy parciales, mínimas.

Es distinto lo que ocurre en el conocimiento de lo ideal. Correspondiendo al menor alcance de la trascendencia del objeto, es también menor el alcance intrínseco de la excentricidad y divergencia de ambas instancias, pues menor es también su heterogeneidad. La intuición estigmática y la conspectiva nunca divergen tanto ni en lo estructural ni en su contenido, como el conocimiento apriórico y el aposteriórico de lo real, pues ambas siguen siendo puramente aprióricas y objetivamente universales.

Ahora bien, si la conciencia del problema consiste en que se adelante una de las instancias y quede rezagada la otra, la inadecuación intrínseca que es indicio de la inadecuación extrínseca, nunca es aquí del mismo alcance que en el conocimiento de lo real. Bien es verdad que la intuición conspectiva, con su universal intelección de leyes, va sin duda mucho más allá de las estructuras particulares aprehendidas por la intuición estigmática, se anticipa a ésta y forma también hipótesis que ésta tiene que confirmar luego; pero, por todo el tipo de contenido y certidumbre, nunca se aleja mucho de ella, sigue teniendo con ella un íntimo parentesco. Y asimismo, la intuición estigmática proporciona siempre a la conspectiva nuevos contenidos para su clasificación y comprensión; pero estos contenidos son de tal índole que por principio se prestan ya siempre, por decirlo así, a la visión de conjunto, la esperan, se acomodan naturalmente a ella.

Por consiguiente, las cadenas de problemas son en el conocimiento de lo ideal más homogéneas, menos polarmente divididas, menos cargadas de tensión y desasosiego que en el conocimiento de lo real; pero por la misma razón también el progreso del conocimiento es aquí más homogéneo, más sosegado, más uniforme. Sin duda sigue ostentando aún cierta bipolaridad (como por ejemplo en la investigación de axiomas, en el cálculo de magnitudes trascendentes etc.), pero no está dispuesta de modo ni aproximadamente tan antitético como en el conocimiento de lo real, ni ostenta ya visiblemente el carácter de lucha de competencia entre dos partidos. El comprender y el serdado un contenido sin comprensión, también aquí divergen mucho a veces (por ejemplo, en el análisis de la esencia) y acaso en ninguna parte coincidan totalmente; pero no se contradicen, no se restringen mutuamente ni se ponen recíprocamente en duda.

En el progreso del conocimiento ideal, la divergencia es menor y

la convergencia mayor que en el real; en todo caso se restablece más fácilmente. Por consiguiente, tiene menos el carácter de contragolpe, de superación. Todas las antítesis que dominan el fenómeno del conocimiento de lo real, están atenuadas aquí; los extremos propiamente dichos no se presentan, todo es relativizado y el conjunto ostenta la marca del equilibrio y del justo medio. Hasta la dinámica del conocimiento como proceso retrocede aquí frente a la estática de la hechura estructural. El problema y el progreso no tienen su pleno peso.

d) *La evidencia matemática.*

Esta relación fundamental atenuada de las dos instancias sigue teniendo la importancia incomparablemente máxima para el problema de la evidencia. Precisamente aquí, como en el conocimiento de lo real, la evidencia no es en general algo primario, directo, sino algo mediado. No es un criterio, sino que se apoya ya en un criterio, y el criterio, lo mismo aquí que allí estriba en el enlace de ambas instancias.

De hecho, todos los sectores parciales del conocimiento de lo ideal trabajan con este criterio —y eso sin limitarse en modo alguno a aquellos sectores en que se trabaja científica y metodológicamente, sino siempre y en todas partes, aun de modo ingenuo, consciente o inconscientemente. En efecto, como las dos instancias existen siempre y los contenidos de una y otra se ofrecen en todas partes a la comparación, resulta totalmente evidente por sí mismo que el criterio relacional complejo se ponga en vigor tan pronto haya solamente una conciencia que cognoscitivamente se dirija al mundo de lo ideal. Pero esto significa que el criterio no trabaja arbitraria ni espontáneamente, no aguarda a que la conciencia cognoscente lo haya aprehendido y, "aplicado", sino que funciona también involuntariamente, por sí mismo, y ciertamente con necesidad intrínseca correspondiente a la situación real. Está contenido ya en todo conocimiento de lo ideal —desde luego, en proporciones muy diferentes.

La matemática, cuya evidencia es proverbial, es la que trabaja en primer lugar con este criterio. Lo que ve estigmáticamente en los teoremas como hecho real (con el modo asertórico del "es así"), en modo alguno le basta como tal visto. Reclama, más allá de eso, la demostración, que a la efectividad ideal añade la necesidad. Ahora bien, la demostración —prolongada retroactivamente hasta sus primeros puntos de apoyo— arranca siempre de lo más universal y es-

tablece en intuición conspectiva el enlace entre eso y lo estigmáticamente contemplado. Precisamente los teoremas especiales son, dentro de ciertos límites, perfectamente evidentes, y en sí no necesitarían demostración. Muy pronto se advirtió esta evidencia y con razón se sacó de ella consecuencias prácticas para los métodos docentes. Por el contrario, los primeros axiomas a base de los cuales se demuestra, no son en general evidentes, o por lo menos sólo de modo conspectivo indirecto pueden llegar a serlo. Es decir, que precisamente ellos necesitarían ser demostrados mucho más que esos teoremas.

Pero se comete un verdadero error si de ahí se saca la conclusión de que en el conocimiento de lo ideal es ilusoria toda demostración porque al fin y al cabo sólo conduce a un dialelo o aun de que todo el antiguo método (euclidiano) de la demostración sintética deductiva es un juego falso. En efecto, el sentido de este procedimiento "demostrativo" no estriba en la demostración de los distintos teoremas, sino en el establecimiento de conexiones que lo unan todo, en la introducción y supraordinación de la intuición conspectiva sobre la estigmática. Esta introducción significa precisamente la aplicación del criterio relacional. A pesar de toda la famosa evidencia de los distintos teoremas —evidencia que en modo alguno es puramente "subjetiva" antes bien en la marcha interior demuestra ser también absolutamente objetiva—, ocurre empero que sólo la evidencia conspectiva adicional puede asegurarse real y definitivamente de esa su evidencia objetiva, es decir, de la evidencia de lo estigmáticamente contemplado, a condición de que sea posible ese asegurarse. Pero esto significa que sólo en el entrelazamiento de la intuición estigmática con la conspectiva puede comprenderse hasta qué punto la evidencia subjetiva es al mismo tiempo objetiva. Por consiguiente, el criterio relacional resulta ser muy propiamente un criterio de la evidencia misma. Por dudosos que en definitiva sean precisamente los axiomas, por más que sólo puedan inteligirse a base de raciocinios retroactivos —en el procedimiento analítico—, son por eso el punto cardinal de la intuición conspectiva, y sin ésta también la estigmática queda flotando en el aire. La visión de conjunto y la de detalle se mantienen en equilibrio, y sólo cuando están en armonía hay certidumbre.

e) La evidencia de la intuición esencial y de la intuición de valores.

Esta armonía no puede lograrse absolutamente en todos los sectores del conocimiento de lo ideal. Sólo la matemática está precisamente en la situación privilegiada de poder lograrla aproximadamente. Y en eso estriba su tan celebrada ventaja de continua unanimidad, evidencia, exactitud, racionalidad y hasta "absolutidad". Sin embargo, todas esas ventajas deben entenderse a beneficio de inventario. Ciertamente se confirman en grandes proporciones, pero sólo de modo condicional. Fuera de la matemática, sólo la lógica formal se halla en una situación parecida. Por el contrario, en toda intuición esencial fenomenológica —sobre todo en el tan predilecto análisis del acto—, las dos clases de intuición divergen ya mucho y dejan mucho que desear en cuanto a evidencia verdadera, "objetiva".

Naturalmente, lo que aquí ocurre las más veces es que la intuición estigmática prepondera mucho con respecto a la conspectiva, no porque ésta sea siempre tan difícil de lograr —pues a menudo se establece, como si dijéramos, contra la voluntad del fenomenólogo— sino solamente que las más veces se descuida a base de una actitud unilateral, de una actitud que en definitiva se halla históricamente condicionada, puesto que la pretensión de hacer al estigmatismo autónomo de la intuición y de excluir al relacionalismo tradicional del "pensar puro" es un prejuicio de principio, una unilateralidad que constituye tanto la fuerza como la flaqueza de la fenomenología actual, condicionando el rigor de su visión, pero también los límites de la misma.

A mayor abundamiento, no debe olvidarse que dentro de ciertos límites está perfectamente justificado el predominio de la intuición estigmática, a saber: si es propio de la esencia de la cosa, es decir del modo como se ofrecen los objetos ideales. Precisamente hay sectores enteros de esencias que por su naturaleza y estructura sólo se nos muestran como fenómenos particulares y sólo secundariamente puede tenerse de ellos una visión de conjunto conspectiva. En general podrá decirse que pertenecen a la idealidad aneja, —del mismo modo que de hecho la intuición esencial fenomenológica parte las más veces de casos particulares como ejemplos y sólo desde ellos pone de relieve lo esencial colocando entre paréntesis lo "inesencial".

Parece que la investigación de valores ofrece el caso extremo de este tipo —y es característico que sea precisamente en un sector de

idealidad pura, a diferencia, pues, de la demás intuición esencial en que el aislamiento del fenómeno particular se da por enlace con el "caso" real. La cuestión de si para valores contemplados existen los casos reales que les correspondan efectivamente, seguirá siendo más bien dudosa, y aunque los hubiera, como tales sólo pueden ser aprehendidos a base del valor contemplado. El módulo de valor como tal, nunca puede tomarse del "caso". Ahora bien, parece que en la pura conciencia de valores hay poca intuición conspectiva, por lo menos en la medida en que actualmente podemos abarcar su fenómeno. Existen ciertas exigencias de unidad, y asimismo ciertas antítesis (por ejemplo, la de valor y no-valor), que desempeñan notoriamente el papel de legalidades dominantes. Pero la diversidad material de valores propiamente dicha sólo puede contemplarse estigmáticamente en el valor particular de un momento dado. Toda materia particular de valor tiene que sentirse, por decirlo así, aparte. Y ese sentimiento de valores sólo puede encauzarse dentro de límites muy reducidos, es decir, que también aquí es absolutamente limitada la función de encauzamiento que compete a la intuición relacional. Y de esta suerte prevalece aquí cierta contingencia del contemplar, que deja un margen de acción más amplio o más reducido según el grado, asimismo contingente, de desarrollo de la visión de valores (o del sentimiento de valores).

Evidentemente, partiendo de aquí es posible llegar por medio de tanteos y reflexiones a conexiones, relaciones de orden y tensión, y hasta a una especie de sistema de valores. Pero con eso no se llega muy lejos, puesto que ya desde los primeros pasos la ascensión tropieza con dificultades totalmente imprevistas. Lo poco que puede ponerse en claro sobre la jerarquía de los valores, en modo alguno procede aquí de la intuición conspectiva propiamente dicha, sino de nuevo de la estigmática, a saber: de la misma sensación de valores directa que se traduce en los actos de preferir y preterir. La consecuencia es que en el sector de intuición de valores la función del criterio casi cesa totalmente —inconveniente que tal vez sólo deba atribuirse a la novedad y escaso desarrollo de la investigación axiológica. Pero en sí sería perfectamente posible que aquí la situación fuera distinta de la de otros sectores.

Un indicio de esta última posibilidad podría verse, por ejemplo, en el hecho de que ciertas legalidades universales que en otros sectores del ser ideal rigen incondicionadamente y en ella dominan como axiomas a la intuición conspectiva, parece que aquí no rigen o sólo

rigen condicionadamente. Así puede decirse en primer lugar del principio de contradicción, puesto que entre las materias de valores estigmáticamente contemplables las hay que se contradicen notoriamente entre sí. Hay antítesis de valores, y hasta contradicciones de valores, conflictos de valores, que no cabe absolutamente eliminar, porque se reflejan claramente hasta la vida moral más concreta. Y la gran cuestión consiste en saber cómo han de concebirse en el sentido de la visión de conjunto conspectiva, es decir, en el sentido de sistema de valores. De hecho, se tiene aquí la impresión de que en el campo de los valores la intuición conspectiva estuviera restringida en general y por principio —por principio porque sus leyes fundamentales están en cuarentena, del mismo modo que, por otra parte, tampoco puede negarse que aquí no sirve de gran cosa el "pensar puro" y todo lo que le es afín.

Si el sector de la contemplación de valores tuviera que ser una excepción en este punto —posibilidad que en modo alguno puede inferirse de las reflexiones que acabamos de hacer—, eso no constituiría todavía un desmerecimiento de la importancia del criterio relacional para el conocimiento de lo ideal, sino a lo sumo un límite de su actualidad, de su función o (diciéndolo con un término kantiano) de su "aplicabilidad". Y entonces tampoco ese límite lo sería de principio, sino que estaría supeditado a la suspensión eventual de la intuición conspectiva, de suerte que las condiciones de la suspensión misma se sustraerían a la discusión. Por lo tanto, la excepción sólo confirmaría en todo caso la ley del criterio, puesto que las condiciones en que se pone en vigor, en modo alguno dependen de él con su existencia o inexistencia, sino que varían notoriamente con sujeción a legalidades totalmente diferentes que rigen en los sectores de contenidos del ser ideal mismo.

Con lo cual, por consiguiente, se habría demostrado fundamentalmente la validez de este criterio en el conocimiento de lo ideal —y con ella la validez de la evidencia que se apoya en él.

f) Reaseguro del conocimiento de lo ideal.

En todo esto no debe olvidarse nunca que la eficacia del criterio en el conocimiento de lo ideal es por principio más limitada y débil que en el conocimiento de lo real —a causa de la mayor homogeneidad de las instancias. Ahora bien, este hecho tiene como consecuencia otro fenómeno que no había sido tenido en cuenta en nuestro estudio anterior.

En efecto, todo el sistema del conocimiento de lo ideal no está íntegramente asegurado —aunque se hubiera establecido íntegramente la mutua compenetración entre la intuición estigmática y la conspectiva; no excluye un extravío, por lo menos absolutamente, ni siquiera en ese caso. Su criterio no es precisamente de la misma fuerza que el del conocimiento de lo real. En el sentido de la última rendición de cuentas, el sistema queda siempre suspendido en el aire. Es lo que en definitiva acaba siempre haciendo dependiente al conocimiento de lo ideal, lo que lo impulsa, por consiguiente, a buscar, por decirlo así, un reaseguro más allá de su propio alcance. Ese reaseguro sólo puede obtenerse mediante referencia a un conocimiento de otra clase, es decir, como el único que hace al caso en el último sentido es el conocimiento de lo real, mediante referencia al conocimiento de lo real.

Naturalmente, esto no debe entenderse en el sentido de que el conocimiento de lo real sea más cierto; sin duda tiene el criterio más fuerte, pero también se le oponen dificultades mayores —desde el hecho fundamental de la mayor extensión de la trascendencia hasta los escepticismos mucho más diversos e importantes que impugnan su competencia. Tampoco debe entenderse en el sentido de que sea tan cierto y decidido que el conocimiento de lo real tenga que estar de acuerdo con el de lo ideal, puesto que el ser ideal puede ser en sí de índole muy diferente de la del real, y, al fin y al cabo, tiempo ha que se ha visto que era arbitraria la suposición ontológica tradicional de que las estructuras ideales dominan enteramente el mundo de lo real. Pero precisamente por eso está perfectamente justificado dentro de ciertos límites que el conocimiento de lo ideal busque un apoyo en el de lo real, puesto que al fin y al cabo la certidumbre del conocimiento de lo real —sea grande o pequeña— es siempre distinta, y en especial la contrainstancia del conocimiento apriórico en general, la intelección aposteriórica, que solamente existe aquí, es por principio diferente de todo cuanto abarca el conocimiento de lo ideal. Y este modo de ser diferente es lo único que importa para el reaseguro, puesto que, por otra parte, por más que las estructuras de ser ideales y reales discrepen entre sí, existe precisamente cierto ámbito medio en que coinciden —de lo contrario, la lógica y la matemática, lo mismo que la intuición esencial fenomenológica, no podrían tener validez alguna para el conocimiento de lo real—, y este ámbito basta perfectamente para el reaseguro.

El hecho es que la matemática pura, aun considerándose autóno-

ma por principio y excluyendo toda aportación de lo empírico, adquiere, sin embargo, toda su importancia, su peso como conocimiento del ser, precisamente como aplicada, del mismo modo que, por otra parte, las relaciones cuantitativas de lo real proporcionaron desde siempre a la matemática los problemas que le facilitaron su progreso. Bien es verdad que el cálculo infinitesimal no aguarda que su pretensión de validez sea confirmada por el cálculo de las curvas reales, velocidades o fuerzas; pero como históricamente surgió de los problemas de cálculo de curvas y velocidades, adquirió, sin embargo, su posición dominante en la matemática también por su éxito decisivo en estos problemas.

Algo semejante puede decirse de otros cálculos "puros", como el de las magnitudes imaginarias, el de la constancia, etc. Si éstos no se hubiesen acreditado en su aplicación práctica, es dudoso que hubieran podido mantenerse en la matemática pura. En esa situación fluctuante consiguiente a la falta de confirmación se encuentran muchas suposiciones especulativas de la matemática pura, muchos de los conceptos fundamentales de la teoría de los conjuntos, mucho de lo que figura en la axiomática de la geometría y de la aritmética. Las aseveraciones de esa índole se aproximan muy sospechosamente a las metafísicas.

De ahí resulta que la comunidad de trabajo de la matemática con la física, la astronomía y hasta con la técnica, significa de por sí mucho más en el orden gnoseológico que el mero triunfo de la ciencia, que como tal seguiría siéndole totalmente extrínseco. Significa más bien para ella el reaseguro, el último y más extremo asidero. Y precisamente por esto, esta relación fundamental no resulta tangible en cualesquiera problemas parciales físico-matemáticos, sino siempre solamente en la necesidad de reaseguro de las últimas bases de la matemática pura, las más extensas, sólo hipotéticamente captables —dispuestas, por decirlo así, en la linde de lo cabalmente contemplable.

g) *Conmutación sucesiva de dos criterios.*

En la lógica pura puede mostrarse tal vez algo análogo, aunque con menor claridad: en el dominio de sus primeras leyes fundamentales cuya demostrabilidad no se halla ya en ella misma; asimismo, en la tendencia, notoriamente justificada, a lograr la captabilidad de

las dependencias, condicionamientos, necesidades y posibilidades guiándose por ejemplos que están tomados íntegramente de lo real.

Es más aún, la misma tendencia podría volver a hallarse aun en la conciencia de valores. También la pura contemplación de valores tiene que reasegurarse, y eso tanto más cuanto que casi es solamente estigmática y apenas en medida digna de mención habla en ella simultáneamente la intuición conspectiva. Pero, por otra parte, puede contar con un reaseguro mucho menos aún que la matemática y la lógica, puesto que precisamente no hay realidad alguna de la cual conste con suficiente seguridad que corresponde a los valores y se pueda verificar así la pura contemplación de valores en el conocimiento de lo real —a saber: en el conocimiento de la realidad correspondiente a esos valores.

Sin embargo, este reaseguro existe; pero, naturalmente, no se remonta a las realidades de valores, sino a la realidad de la conciencia de valores, del sentimiento de valores —a saber, al hecho de que los caracteres de valor o no-valor puedan sentirse directamente en cosas, comportamientos, personas o situaciones empíricamente dados. La conciencia de la situación moral de los interesados, el repudio y aprobación moral, el juicio moral de sí mismo, el sentimiento de culpa y muchos actos semejantes son una realidad moral absoluta, en modo alguno una irrealidad meramente ideal o bien soportada por el acto. Retrotrayéndose a ella —como constantemente ocurre— también hay aquí el reaseguro.

Resulta innecesario demostrar en particular que lo propio corresponde en elevadísimas proporciones a la intuición esencial fenomenológica que de antemano se manifiesta como conocimiento de una idealidad "aneja", es decir, referida a la realidad. Aquí no hay ninguna aporía en el reaseguro. Éste se toma conjuntamente en todo el procedimiento, y, en efecto, lo convierte en un procedimiento mixto en el tipo de conocimiento.

Pues bien, incorporando este reaseguro del conocimiento ideal a la esencia que le es propia y a la esencia de su certidumbre (evidencia), resulta que en este caso hay dos criterios aplicados sucesivamente, pero que con respecto al conjunto del conocimiento de lo ideal de algún modo siguen actuando simultáneamente: 1º el criterio intrínseco característico de él, que resulta de la confrontación de la intuición estigmática con la conspectiva dentro de la aprioridad ideal, y 2º el criterio que se sale de su dominio y que, considerado exteriormente, estriba en la confrontación del conocimiento de

lo ideal con el de lo real, pero que en definitiva se apoya en otra dualidad de instancias, a saber en el conocimiento apriórico tomado en toda su extensión, por una parte (es decir, tanto de la aprioridad ideal como también de la real, y, dentro de la primera, también lo mismo de la intuición estigmática que de la conspectiva), y, por otra parte, en el conocimiento aposteriórico autónomo frente a él.

Échase de ver fácilmente que esta conmutación de dos criterios constituye una especie de doble seguro. En ella se tiene también cierta compensación para la desventaja del criterio más débil, puesto que el asidero propiamente dicho de este contraseguro se halla en el factor aposteriórico del conocimiento de lo real. Y la fuerza del contraseguro sería francamente ideal —es decir, absoluta en la idea—, si no tuviera un límite intrínseco. Este límite estriba en que el ser ideal y el real no tienen una coincidencia estructural absoluta, en que hay estructuras de lo ideal a las cuales no corresponden estructuras reales, y estructuras de lo real a las cuales no corresponden estructuras ideales. Este límite, cuyo trazado, desde luego, conocemos poco todavía, es inalterable porque es ontológico y nada tiene que ver como tal con la relación de conocimiento.

Capítulo LXXI

IRRACIONALIDAD BIPOLAR DE LO IDEAL

a) *El ser ideal y la irracionalidad de la* ratio.

Complemento necesario de toda la serie de reflexiones que llevamos hechas, constituye el estudio del papel que en el conocimiento de lo ideal desempeña la irracionalidad parcial de la esfera de ser ideal. Llegamos así a una cuestión que habíamos planteado antes (cap. LXV c., 4.), que, evidentemente, en parte fué tratada ya en lo precedente. Es la cuestión de saber hasta qué punto la aparición de lo irracional en el ser ideal contradice a la autonomía (mejor dicho, a la autarquía) del apriorismo en el conocimiento de lo ideal.

Ateniéndonos estrictamente a la tesis de que, contra toda apariencia, en la aprioridad ideal el "pensar" está tan poco "en sí mismo" como en la real, y que, por lo tanto, tampoco intuye simplemente sus propias estructuras, sino que entiende un ser tan autónomo como el real —pudiendo la intención acertar o no este ser—, la irracionalidad de lo ideal es la línea divisoria entre la posibilidad de acertar y la necesidad de equivocarse. Pero la conciencia de esta irracionalidad es el saber críticamente la posibilidad parcial de no acertar.

Ahora bien, esto es ya en sí un indicio seguro de que aquí en modo alguno impera una evidencia íntegra, sino que existe más bien una amplia posibilidad de ilusión. En todo caso, la irracionalidad como tal no necesita significar todavía posibilidad de ilusión; si el ser ideal es aprehensible, precisamente por eso podría ser también perfectamente aprehensible de modo absoluto e infalible. Pero el mero hecho de que la irracionalidad, cuando existe, sea discutible y discutida, constituye un testimonio de que no es así. Por consiguiente,

hay aquí una pretensión de conocimiento sin conocimiento propiamente dicho y aun sin posibilidad de conocimiento. Esto es ya ilusión. Y el hecho de que esa ilusión sea tan fácil, tiene su última razón de ser en el desconocimiento de la relación de intención y trascendencia. Se cree maquinalmente que la proximidad de la esfera es total identidad de pensamiento y objeto, o bien de objeto intencional e ideal; no se advierte que de esa suerte se hace gnoseológicamente inmanente la esfera ideal, se la incorpora a la esfera del pensamiento, se la priva, pues, de ser-en-sí. Se cree que lo único que se opone a la intención es la intuición —o sea, una oposición puramente inmanente— poniendo así subrepticiamente, en vez del "aprehender" cognoscitivo, un "tener" acabado, seguro.

De esa falsa teoría del conocimiento de lo ideal proviene propiamente la imagen dudosa del "tener" para la relación de conocimiento; de ahí que sea muy importante poner en claro en este lugar que en modo alguno es una imagen errónea para el conocimiento de lo real solamente, sino precisamente también para el conocimiento mismo de lo ideal. Pero hasta qué punto es disparatado todo eso, no se advierte hasta que se tiene claramente a la vista el impacto de lo irracional en la esfera ideal. Cuando aparace la irracionalidad, constituye siempre la muestra ejemplar de la trascendencia gnoseológica y del ser-en-sí.

Ahora bien, la irracionalidad en el ser ideal es ciertamente menor de hecho que en el real; también el alcance de la trascendencia es menor. El ser real tiene precisamente aún dimensiones y "órdenes" de lo irracional totalmente diferente. Pero detrás de esta diferencia cuantitativa no la hay de principio. La trascendencia y la irracionalidad no son aquí algo distinto por principio.

Por otra parte hay que insistir en que existe un reino de lo en sí racional. Pero no es el reino del ser ideal, sino el del pensamiento. Este reino es totalmente de otro mundo; sus estructuras están soportadas por el acto, son en sí meramente intencionales. Pueden adquirir significación de conocimiento — pero sólo a condición de que se refieran a un existente en sí, lo aprehendan, lo representen. Frente al ser-en-sí ideal, la intuición conspectiva confiere al pensar esta significación de conocimiento; es visión "que comprende". Pero el comprender es la *ratio*. Mas no por eso el comprender mismo es a su vez comprendido, ni siquiera comprensible. La *ratio* misma no es racional, ni en sus condiciones, que son categorías de pensamiento, ni en sus elementos, que tienen que serle dados como materiales de

construcción. Todo comprender se erige sobre lo incomprendido, y acaso incomprensible, como todo conocer cabalmente se levanta sobre lo desconocido — y ciertamente sobre lo que aun en él sigue siendo desconocido y aun incognoscible.

b) *Irracionalidad superior e inferior de lo ideal* .

Ahora bien, lo último demuestra ser un factor de trascendental importancia —seguramente también para el conocimiento en general en cuanto lleva siempre en sí un elemento del comprender—, pero muy especialmente para el conocimiento de lo ideal, cuya esencia se ha equiparado erróneamente con harta frecuencia al "pensar puro". En efecto, es irracional en él, por una parte, el elemento en la acepción de principio mediante el cual se comprende, el simple elemento categorial. Comprender significa entender a base de esos elementos, remontarse a ellos. De donde se sigue que los elementos categoriales mismos tienen que quedar necesariamente sin comprender. Para su comprensión se requeriría ya que lo que comprende, fuesen otros elementos, produciéndose así un *regressus in infinitum,* con lo cual sólo se diferiría el problema. Son, pues, irracionales. Utilizando la antigua imagen de las verticales, esta clase de lo irracional podría calificarse de "irracionalidad superior", es decir, de irracionalidad del estrato "supremo" (el más universal) del ser ideal. Y como en el ser ideal las categorías se hallan en el mismo plano que lo concreto, sin duda no se errará mucho equiparando esta irracionalidad superior con la irracionalidad de aquellas categorías de ser ideales que son idénticas a las categorías del pensamiento.

Pero es igualmente irracional, por otra parte, el elemento de la intuición estigmática, es decir, el contenido de la intuición particular dispuesta en el otro polo del conocimiento de lo ideal. Es la "irracionalidad inferior" del ser ideal, la de los elementos de contenido aprióricos, que la intuición conspectiva tiene que contemplar primero en su conjunto comprendiéndolos, pero que no puede disolverlos como no puede penetrar tampoco en ellos la intuición estigmática que los da. Contra esto puede rebelarse la concepción tradicional, que partía del postulado de que todo lo conocido *a priori* es *eo ipso* racional, lo cual es ya precisamente un prejuicio racionalista. Lo aquí contemplado es ciertamente dado, mas no por eso íntegramente contemplado ni comprendido. En el hecho precisamente de su ser-dado está lo enigmático. Así ocurre con muchos valores

complejos cuyo carácter de valores puede advertirse siempre claramente, pero permaneciendo totalmente incomprendida su estructura y disposición interna; así ocurre con el cuál de los colores y sonidos y sus relaciones elementales, como también con la magnitud, número, extensión, etc.

Por lo tanto, la irracionalidad llega a su mayor intensidad en los estratos superior e inferior de lo ideal; pero su diferencia cualitativa es fundamental en uno y otro. En el estrato superior, es la incontemplabilidad de lo en sí perfectamente comprensible, que sólo le falta llegar a ser-dado, y, por consiguiente, es evidente que tampoco puede ser objeto de una comprensión actual; en el inferior, por el contrario, es la incomprensibilidad (como si dijéramos la impenetrabilidad) de algo, no solamente contemplable, sino también absolutamente contemplado, intuitivamente dado.

En cambio, el estrato medio en que ambas clases de intuición se encuentran y entrecruzan, está mucho mejor situado gnoseológicamente, es incomparablemente más racional. Y por cierto lo es a causa precisamente de la combinación de ambas clases de elementos, del equilibrio entre contemplación singular y contemplación de conjunto. El encontrarse y entrecruzarse de ambas intuiciones, estigmática y conspectiva, es precisamente el terreno propio del entender, del comprender, de la racionalidad. Puede decirse también de modo inverso: esta esfera del encontrarse y completarse es precisamente lo que denominamos la "ratio", puesto que llamamos comprender al acomodarse entre sí los elementos de la intuición estigmática y los de la conspectiva. La obtención de un engranaje único a base de estas dos series heterogéneas de elementos, es lo que consideramos como comprender. Lo es asimismo, naturalmente, en el conocimiento de lo real; pero en él es un hecho bien conocido.

c) Fluctuación y racionalidad del estrato medio.

Esta situación sólo en apariencia contradice lo que dijimos antes sobre la suspensión de la relación fundamental categorial precisamente en el estrato medio. Suponiendo que haya algo de exacto en esa suspensión —lo cual, en efecto, no consta positivamente, pero que como caso extremo (el más desfavorable) es decisivo para la situación del problema—, este estrato medio no tiene en absoluto datos de intuición directa; las dos instancias afectan solamente a los estratos superior e inferior. Sólo en éstos últimos se contempla di-

rectamente; en el medio, sólo indirectamente. El estrato medio del conocimiento de lo ideal fluctúa, por decirlo así, en el aire; el conocimiento sólo está enlazado con el objeto ideal en su polo superior e inferior (como ocurre por otra parte, y de modo más exclusivo aún, en el conocimiento de lo real).

Cabría preguntar ahora: ¿a qué se debe que precisamente en aquellos estratos de conocimientos (los extremos), los únicos que tienen una visión directa del objeto, una vinculación directa con él, se halle, no obstante, la máxima irracionalidad, mientras que precisamente impera la racionalidad en aquel estrato que carece de vinculación directa con el objeto?

La contestación es la siguiente: La racionalidad nada tiene que ver con lo directo de la intuición, ni la irracionalidad con lo indirecto. El contenido puede "ser dado" directamente, o (como en el estrato superior) estar contenido directamente en la intuición conspectiva como factor de conexión, sin que por eso sea entendido, comprendido, referible a algo. Y puede, como en el estrato medio, ser totalmente penetrable, comprensible, reducible, sin que consista en otra cosa que en el cruce de dos elementos dados de otro modo.

En una palabra, échas de ver que lo mediado, secundario, substancialmente condicionado, es lo más reservado; lo directo, primario, incondicionado, en cambio, es lo más irracional. Esto no solamente no constituye una contradicción, sino que únicamente puede ser así — de acuerdo con el sentido de lo que nosotros denominamos comprender, *ratio*, cognoscibilidad. Y precisamente así puede entenderse directamente esta relación como necesidad, como ley esencial universal del conocimiento.

d) *Ilusión de evidencia secundaria del estrato medio.*

Con esta distribución de racionalidad e irracionalidad se relaciona, además, el hecho de que también la posibilidad de ilusión sea la máxima en los elementos de esas dos clases, es decir, en los estratos extremos, y la mínima en el estrato medio del "engranaje" común. Esto se basa a su vez en el hecho de que aquí entra en juego el criterio relacional. Pero la posibilidad de ilusión no desaparece totalmente en ninguna parte, ni siquiera en el estrato medio — exactamente igual que tampoco desaparece totalmente en parte alguna en el conocimiento de lo real, menos aún que en el de lo ideal. Precisamente en el estrato intermedio sólo está relativamente compensada,

y por cierto que en el conocimiento de lo ideal tanto más relativamente cuanto mayor sea la homogeneidad de los elementos y la posibilidad de errores coincidentes en ambas instancias.

Sin embargo, sólo debería denominarse propiamente ilusión de evidencia la ilusión en los elementos mismos, tanto en los del estrato superior como en los del inferior. En cambio, en el estrato medio hay siempre una fracción de conciencia crítica que sigue paso a paso la labor del comprender. Bien es verdad que esta fracción no siempre basta para compensar las ilusiones de elementos, pero probablemente sí para restar a lo contemplado la falsa apariencia de certidumbre, siempre que ésta dependa naturalmente de los elementos, especialmente de los del estrato inferior. Dicho con otras palabras, el conocimiento de lo ideal no se presenta aquí con la pretensión de evidencia objetiva absoluta. Se halla bilateralmente supeditado, y aun cuando no siempre se percate propiamente de esa supeditación, tiene un constante sentimiento de la incongruencia de ambos elementos que en él se pone de manifiesto. Por obscuro que sea este sentimiento, es al fin y a la postre la conciencia gnoseológica de su falibilidad, conciencia que lo hace estar convencido siempre de su propia relatividad. Y precisamente por ella se halla mejor protegido que los elementos contra la ilusión de evidencia.

Naturalmente, esta conciencia crítica puede aproximarse mucho al cero —aun en las teorías filosóficas, como, por ejemplo, en las teorías de inmanencia, en la especulación idealista, particularmente en la lógico-idealista— y entonces es evidente que se produce también una ilusión de evidencia en el estrato medio. Entonces es precisamente ilusión de la evidencia mediada, secundaria, pero es característico de ella que en general no sea ingenua, sino culpable, provocada por prejuicios deliberados. En principio siempre es evitable, mientras que la primaria no lo es siempre. En realidad sólo llega a un desarrollo excesivo en la especulación exagerada, extraviada por obstinarse en un punto de vista. Y luego da ocasión a una cadena de aporías artificiales que no existen en la natural conciencia de lo ideal.

SECCIÓN IV

CONSECUENCIAS Y LÍMITES DE LA TEORÍA

CAPÍTULO LXXII

POSICIÓN ESPECIAL DE LA INTUICIÓN DE VALORES

a) *Lo gnoseológico del sentimiento de valores.*

La teoría del conocimiento de lo ideal necesita todavía un estudio especial con respecto al dominio de los valores.

¿Hay en la visión axiológica algo que se altere fundamentalmente frente al resto de la intuición esencial? En las últimas investigaciones ya nos hemos encontrado con algunas diferencias. Pero no eran de carácter fundamental, y, sin embargo, es de suponer que tiene que existir también una diferencia de esta clase, puesto que los valores tienen sin duda la misma idealidad de las demás estructuras esenciales, pero, a pesar de todo, tienen todavía un modo de ser especial dentro del común ser-en-sí ideal.

El mejor modo de aproximarse a esta posición especial es formulando la pregunta siguiente: ¿puede la aprioridad de la visión axiológica fundarse en una relación de identidad categorial? Se ve en seguida que esta identidad sin duda no será "categorial" en sentido propio. Precisamente los valores no son categorías, aunque substancialmente tienen una estrutcura comparable a ellas, y en este sentido pueden denominarse a su vez categorías substanciales de la ética, estética y probablemente también de otros sectores. Por consiguiente, ¿significa aquí la identidad que las estructuras substanciales de los valores idealmente existentes en sí reaparezcan en la conciencia?

Al principio se podría sentir la tentación de contestar la pregunta con una afirmación rotunda. De lo contrario, en efecto, exis-

tiendo al fin y al cabo una conciencia de valores, éstos tendrían que existir solamente en la conciencia o ser incorporados por la conciencia en la intuición axiológica(o sea, convirtiéndose en casi inmanentes), y es evidente que no puede aceptarse ninguna de ambas posibilidades porque se suprimiría el ser-en-sí ideal de los valores, es decir, se destruiría en ellos precisamente lo que les da su peculiar fuerza determinante, y aun autoridad, con la cual se sostienen en la conciencia de los valores. Los valores, como todo lo ideal son y siguen siendo trascendentes a la conciencia aun en la intuición axiológica.

Pero hay un punto en que tampoco la relación de identidad corresponde exactamente al fenómeno de la intuición de valores: el acto que aprehende directamente no es aquí un acto de conocimiento propiamente dicho, un acto teórico, sino un acto emocional, un acto de adopción de posición, un acto de sentimiento: un sentimiento de valores.

Actos de esta índole son, como ha expuesto la ética de Scheler, los de aprobación, desaprobación, predilección y postergación, pronunciamiento en pro o en contra, amor y odio, respeto y desprecio. Sólo reflexionando sobre estos actos se produce el conocimiento de valores propiamente dicho.

Pues bien, estos actos son tan trascendentes como el acto de conocimiento, pero de preferencia tienen la dirección inversa, la opuesta a la teórica; son centrífugos con respecto a la conciencia, se orientan activamente al objeto y hay casos en que pueden modificarlo. El conocimiento, por el contrario, es un aceptar, una actitud de conciencia fundamentalmente receptiva. Sin duda que de algún modo se contiene también en estos actos emocionales la aprehensión cognoscitiva; además de su carácter de tendencia, tienen también un contenido gnoseológico. Mas como actos, no aprehenden, sino que anhelan, piden. ¿Cómo se compadece, pues, lo gnoseológico que hay en el sentimiento de valores con el carácter de sentimiento del último?

b) Factores primarios y secundarios del acto.

Son actos de esta índole aquellos en que la conciencia de valores se halla primariamente. Pero no son actos simples. La situación de la relación de trascendencia es compleja en ellos.

Pueden descomponerse fácilmente en tres factores principales:

1º la adopción de posición, propiamente interna, de la conciencia emocional; 2º la conciencia de aquello con respecto a lo cual se adopta la posición, y 3º la conciencia de aquello a base de lo cual se adopta ésta. Ahora bien, es evidente que el segundo de estos factores es simple conocimiento de lo real, puesto que en él se aprehende una persona, acción, situación, etc., reales. El tercer factor es conocimiento de lo ideal, intuición de valores, puesto que lo que determina la adopción de posición es una conciencia de valores. No necesita, evidentemente, ser explícita, puesto que no se toma posición con respecto al valor, sino solamente con respecto a un real a base del valor; por lo tanto, solamente lo real necesita ser consciente. En cambio, el primero de los tres factores, la adopción de posición misma, esto es, la parte propiamente emocional del acto en conjunto, está notoriamente condicionada ya por los factores segundo y tercero, es decir, por dos actos de conocimiento. Es secundario con respecto a ellos. Esto no quiere decir, naturalmente, que no sea dado primariamente, mientras que esos factores de conocimiento nunca pueden reconstruirse más que partiendo de él.

Por lo tanto, ocurre aquí lo que tan a menudo en los fenómenos de conciencia: lo directamente dado y consciente no es lo primario, lo inmediato en sí, sino precisamente lo condicionado, mediado, secundario, por su modo de ser. En consecuencia, el hecho de que la plena conciencia de valores, la "intuición de valores" propiamente dicha, tome el camino indirecto que pasa por la conciencia de la adopción de posición, nada contiene que rebaje el acto primario del sentimiento de valores mismo o le imprima el carácter de algo secundario. El factor emocional del acto de sentir valores, es sólo el modo de manifestación de la conciencia de valores. Precisamente por esto puede volver a prescindirse de él en cualquier momento posterior — lo mismo que del segundo factor, del conocimiento de lo real. Lo que queda es el puro conocimiento de lo ideal.

El único que ahora nos interesa es el último, el tercero de los mencionados factores del acto: el sentimiento de valores primario. En efecto, éste, a pesar de que se halle inserto en el acto emocional complejo, es autónomo; no es más que aprehensión, no consciente todavía, de la estructura, no intuición objetiva del valor, aunque si la reflexión se dirige a su contenido, puede convertirse en cualquier momento en consciente intuición de valores.

La cuestión es si hay que suponer que en este sentimiento de valores se hallen prefiguradas todas las estructuras de valores como

estructuras substanciales de una obscura conciencia de valores, o sea, que también toda la serie de las materias de valores tenga una existencia originaria doble: ideal en sí como objeto y en el "sentimiento" como condición de la conciencia de valores. En esta forma, es evidente que la hipótesis difícilmente podría sostenerse. Pero adquiere consistencia si se la entiende estrictamente en el sentido de una tesis de identidad trascendente cuyo sentido sea precisamente sustituir la doble serie con una sola, idéntica. La reaparición de las estructuras de valores en la conciencia y su peculiar anunciarse en el sentimiento de valores, debería entenderse también aquí como siendo el fenómeno secundario. Pero la cuestión relativa a cómo y en calidad de de qué existen los valores independientemente de la conciencia, debería dejarse en suspenso como la relativa al modo de ser de las categorías de lo real.

En todo caso, subsisten aquí ciertas dificultades. En las categorías nos encontramos con el conocimiento de objetos concretos mediante ellas, conocimiento en que ellas siguen siendo totalmente desconocidas. Aquí, en cambio, nos hallamos al propio tiempo ante un conocimiento de los valores mismos. Por lo tanto, detrás de ellos tiene que haber otros principios de valores que luego sean los agentes genuinos de la identidad trascendente. Bien es verdad que en el dominio de los valores hay más de un indicio de que existen tales principios; pero precisamente las materias de valores apenas son afectadas por ellos; afectan más a las conexiones de valores que a título de tales sólo interesan para la intuición conspectiva. Por el contrario, el conocimiento de lo ideal contenido en los actos emocionales de la adopción de posición, es totalmente marcada intuición estigmática. Sea como fuere, aquí se complica la situación del problema, y cabría pensar ya que la complicación no es necesaria, no se halla en la cosa misma, sino que por analogía se ha involucrado con el conocer teórico. En este caso, el error consistiría precisamente en transportar la relación categorial fundamental a la intuición de valores.

c) La intuición de valores es intuición penetrativa.

La suposición más sencilla es: hay una intuición que penetra directamente en cada una de las materias de valores existentes en sí idealmente, una visión, por decirlo así, penetrativa. Ciertamente, esa intuición es en sí enigmática, un milagro; pero en la intuición

de valores no puede descartarse lo enigmático. Es la expresión de lo metafísico que hay en ella. A mayor abundamiento, esa intuición no es más milagrosa que la percepción en el conocimiento de lo real ni que la intuición estigmática en el de lo ideal. Nada hay en el fenómeno que se oponga a ella.

¿Acaso el "penetrar" de la intuición estigmática significaría la supresión de la identidad? En modo alguno — como ya hicimos ver (cap. LXIX. d.). Por el contrario, aquí la intuición penetrativa se convierte en fundamento de la identidad: la contraestructura de la conciencia de valores, idéntica a la estructura de valores idealmente existente en sí, surge entonces en el sujeto precisamente a consecuencia de la intuición. En este sentido, la identidad subsiste absolutamente (y por cierto que de nuevo como parcial); sólo que ya no es lo explicativo, agente, lo que zanja la trascendencia, sino, a su vez, fenómeno consiguiente, fenómeno soportado y explicado por el "penetrar" de la intuición, puesto que el penetrar es precisamente quebrantar la trascendencia. Entonces ya no ocurre que los valores estén prefigurados en el sujeto, ni que la intuición de valores se base en la armonía preestablecida, sino que, en vez de eso, sólo hay un trascendente reaccionar de la conciencia que siente ante las estructuras de valor existentes en sí —una especie de aprehender, comparable asimismo a la de la percepción, una especie de experiencia de valores, de empiria de valores, de percepción de valores— mediante el sentir como órgano de valores. Pero la percepción no se apoya en la identidad, sino que en el mejor de los casos ella la establece.

¿Significa esto que se suprima la aprioridad del sentimiento de valores? ¡En modo alguno! La aprioridad subsiste frente al caso particular real cuya valoración es lo único que se ofrece en la adopción de posición, es decir, frente a la persona, acción o situación reales. Y esta aprioridad es lo único que importa en la conciencia de valores, puesto que la intuición penetrativa no se dirige a lo real como tal, sino al valor existente en sí, que puede ser inherente a lo real o faltar en él. Por consiguiente —por más paradójico que esto pueda parecer—, puede hablarse en todo caso de "empirismo de valores" con respecto al dominio de los valores existente en sí idealmente, mas no con respecto a lo real que hay que valorar. Ese "empirismo de valores" no sólo no contradice, pues, al apriorismo de valores radical, sino que él mismo es al propio tiempo precisamente ese apriorismo de valores radical — a saber, un apriorismo absoluto con respecto al ser-dado "empírico", en la acepción ordinaria, de los casos que hay

que valorar. Este apriorismo basta perfectamente para la autonomía de la conciencia de valores, como condición fundamental del acto de valoración.

En efecto, en definitiva apenas hay en ese "empirismo de valores" algo que se aparte de la restante intuición esencial estigmática. Ésta puede concebirse siempre como ideal percepción de esencia, sin que por ello pierda un ápice de su estricta aprioridad frente a la percepción real de los casos particulares. Es lo que al final podemos aprehender en este punto sobre la esencia de la intuición estigmática en general. Es una síntesis de genuina aprioridad y de ser-dado directo, proveniente del objeto ideal, es decir: ser-dado apriórico. Y en el fondo es precisamente esto lo que hay en la esencia de toda intuición estigmática. Toda intuición estigmática es en este sentido percepción de esencia, es aprehender directamente penetrativo. Es apriórica frente al caso real, pero dada frente al contemplar relacional-conspectivo, y frente al "pensar puro" y a la reflexión de toda clase.

Por lo tanto, no puede decirse que la intuición de valores apriórica se "base" en una relación de identidad, antes bien, por el contrario, es ella la que la convierte en relación de identidad, y por cierto que precisamente por el hecho de que sólo con ella "reaparece" la estructura de valores (en el sentimiento de valores). Esto concuerda con lo que dijimos antes sobre la intuición estigmática: que en ella lo idéntico trascendente no estriba en las condiciones, sino que es objeto. Asimismo, la oposición entre el conocimiento apriórico y el aposteriórico se mantiene aquí con todo rigor (sin relativización): lo que se comprende *a priori* frente al caso real, se recibe, no obstante, como *posterius* desde el valor existente en sí. Es precisamente el valor mismo el que aquí se "da". Se ofrece al sentir. En efecto, el valor se comporta con respecto al sentimiento de valores (como órgano de valores), del mismo modo que el objeto real con respecto a la percepción. Por consiguiente, puede decirse: esta intuición de valores estigmática es apriórica con respecto al conocimiento de lo real, pero aposteriórica con respecto al conocimiento conspectivo de lo ideal.

d) Irracionalidad del "penetrar".

En todo eso queda totalmente a oscuras cómo se opera la genuina "penetración" de la intuición en la estructura de valores existente en sí. Es el secreto de la intuición de valores, y hasta de la

intuición esencial ideal en general, siempre que sea estigmática. En el hecho de que algo así sea posible, estriba precisamente aquella "proximidad" de las esencias con respecto a la conciencia cognoscitiva. Si pudiéramos contemplar íntegramente la "proximidad" en su esencia, es de suponer que sabríamos también cómo debe entenderse el "penetrar" — proposición cuyos términos pueden sin duda invertirse.

La intuitividad directa del reino ideal, la auténtica posibilidad de llevar algo a la intuición, es un hecho de conocimiento no susceptible de ulterior análisis, un irracional y, si se quiere, el milagro en el conocimiento de lo ideal. No podemos eliminar la antinomia que existe en la combinación de ser-en-sí del objeto y directo ser-aprehendido o ser-intuído por el sujeto. Es una réplica a la ignota determinación "transcausal" del sujeto por el objeto realmente presente, en el acto de percepción, y, igualmente, con respecto a la identidad, asimismo irracional, de las categorías de ser y de conocimiento en el conocimiento apriórico de lo real. Aquí, en el conocimiento estigmáticamente apriórico de lo ideal, lo de otra índole es solamente que ni la relación simbólica ni una relación de identidad previamente dada sirven de mediación, sino que la combinación se produce sin mediación, que una penetración o irrupción directa de la trascendencia proporciona la reaparición de la estructura de ser en la conciencia. A esto corresponde la restricción del alcance de la relación de trascendencia misma a su mínimum extremo.

Por otra parte, este mínimum de extensión es también lo que vuelve a producir siempre la apariencia de que aquí no estamos ante un aprehender de un existente en sí, o sea, lo que condujo a aquella equiparación de "proximidad" con "inmanencia", que siempre vuelve a deslizarse aun en teorías que por lo demás merecen tomarse totalmente en serio. Es posible que esa apariencia como tal no pueda suprimirse. De ahí que tenga tanta mayor importancia el hecho de que precisamente en este punto, donde esa apariencia llega a su apogeo, se vea con claridad que los objetos cuya aprehensión se busca en este caso, se oponga del modo más decidido, exactamente como todos los demás objetos de conocimiento auténticos, a toda alteración arbitraria —como la que es posible en los objetos soportados por el acto—, demostrando así terminantemente que son independientes de la conciencia y de sus actos. Y por ser-en-sí de lo ideal no debe entenderse gnoseológicamente otra cosa que esta independencia.

e) Carácter penetrativo de toda intuición estigmática.

Ya hicimos ver cómo desde la intuición de valores se proyecta al mismo tiempo una luz sobre el conocimiento de lo ideal en general. Es irresistible la tentación de considerar que el mismo hecho, no susceptible de ulterior análisis, de la intuición "penetrante" —a condición de que se haya visto como es debido—, está incluído en toda intuición estigmática del ser ideal, aun en la teórica. Nos tendríamos que ver obligados a sacar esta conclusión aunque de por sí no la sugiriera ya la intuición esencial teórica, puesto que no hay razón alguna para creer que allí ocurra de otro modo, antes bien allí se pronuncia en este sentido la circunstancia de que todo el estigmatismo de la intuición conspectiva constituya el sentido de una contrainstancia con respecto a la intuición conspectiva y con respecto a la relación fundamental categorial genuina que en ella rige y que se presupone como condición universal de la aprioridad. Pues bien, esta contrainstancia como tal adquiere no poca importancia en el caso de que pueda reducirse a una característica fundamental de la función.

Entonces, para el cuadro de conjunto del conocimiento de lo ideal resulta lo siguiente: Las esencias ínfimas y más especiales (las estructuras categorialmente más complejas), en modo alguno están preformadas en el sujeto, es decir, de antemano representadas o dispuestas en él, ni resultan tampoco de sus categorías o de la combinación de las mismas, antes bien se intuyen directamente (penetrativamente), y la identidad, si aquí se produce, no es origen, sino consecuencia. En cambio, las más elevadas y categorialmente más simples, no son intuídas, sino que están preformadas en el sujeto como categorías de conocimiento suyas, sin ser objetos de conocimiento. Son condiciones de la intuición conspectiva, y con su auxilio se obtienen otras estructuras, objetos ideales del estrato medio, a base de los contenidos estigmáticamente intuídos.

f) Negativa posibilidad de ilusión en la intuición de valores.

Con el hecho de que la intuición de valores en sentido primario esté unida a un acto emocional, se relaciona también una modificación en la cuestión de la posibilidad de ilusión. Ésta aumenta, por una parte, en la conciencia de valores —en tanto que el criterio relacional cesa casi totalmente—, pero, por otra parte, disminuye al propio tiempo — en tanto que en toda intuición de valores que se

manifiesta emocionalmente (en la adopción de posición), existe un indiscutible hecho de conciencia que no puede ser suprimido por ninguna contrainstancia.

Por lo que se refiere a ese aumento de la posibilidad de ilusión, es posible que se base solamente en la novedad del campo de exploración y en el grado, por el momento sumamente ínfimo, de convertibilidad de lo emocionalmente sentido en algo objetivamente intuído, es decir, en algo teóricamente conocido con claridad. Por el contrario, la disminución opuesta ostenta una forma totalmente peculiar que hace ver a través de un prisma muy importante el peso gnoseológico y la certidumbre del órgano de valores. La ilusión de valores ostenta siempre el carácter de desconocimiento de valores en todos los casos en que puede comprobarse, es decir, es puramente negativa. No es inherente al sentimiento de valores como tal, antes bien solamente a la cesación del sentimiento de valores. Con el órgano de valores del hombre ocurre algo parecido a lo que con el sentido de los colores, con el musical o con el matemático: no todos ellos son comunes así como así a todos los sujetos; hay individuos de muy escasa capacidad de comprensión y discriminación en estos campos y otros cuyos sentidos son muy agudos a este respecto. Existen asimismo individuos de muy escasa perspicacia para los valores; no están supeditados a positivas ilusiones de valores, puesto que lo que ellos consideran como valioso, lo es también realmente a su manera. Más bien se hallan expuestos a la ilusión de valores negativa, puesto que son ciegos para muchos valores que siente un órgano de valores altamente desarrollado —exactamente como el no-dotado para la música no advierte los caracteres de sonido específicos de los acordes, que están sin más ni más al alcance de la persona de temperamento musical. La ceguera para los valores en este sentido es un fenómeno muy difundido —lo mismo en el terreno estético que en el ético—, y en cada individuo se halla en cierta relación de dependencia con el nivel general que en cada momento tenga la conciencia de valores de una época o de un ambiente.

Es difícil decidir en principio si, además de la ceguera para los valores, existe también una ilusión positiva de la intuición de valores y del sentimiento de valores. No pueden darse ejemplos. Por el contrario, cuando de algún modo puede demostrarse que hay ilusión de valores, detrás de ella se demuestra siempre que de algún modo tenía razón el sentimiento de valores positivo, y

que no la tenía, en cambio, el negativo, es decir, la impugnación de valores sentidos. Así ocurre con el sentimiento de valores del amante (el amor no es "ciego"), del revolucionario de la moral, del ideólogo incomprendido y vilipendiado, del artista que ensaya nuevos métodos. Por el contrario, las alteraciones de valores, como la independización errónea de valores que sirven de medio (por ejemplo, la utilidad en el utilitarismo y muchos otros) no son en realidad alteraciones de valores, sino ceguera para el valor realmente independiente escondido detrás de ellos.

Por consiguiente, a veces hay que aceptar como una especie de hecho positivo la imposibilidad de ilusión del sentido de valores positivo. Naturalmente, esto no impide que cuando luego se proceda a sacar a la luz de la conciencia los contenidos de valores, se cometan equivocaciones y errores de toda clase; pero esos no son la ilusiones de la intuición, sino de la reflexión.

Las relaciones entre la intuición estigmática y la conspectiva están aquí completamente alteradas. La estigmática es casi absoluta, la conspectiva casi excluída. En la primera se abre todo un mundo de inagotable diversidad, poco explorado todavía; la conspectiva, en cambio, tropieza con las máximas dificultades, puesto que aun las leyes universales de la intuición conspectiva, las lógicas, se hallan aquí en parte modificadas, —la contradicción, por ejemplo, que está suprimida en el "principio de contradicción" demuestra ser absolutamente existente en el dominio de los valores: hay antinomias de valores, conflictos de valores, y la armonía de valores, cuando se presenta, ni siquiera puede considerarse absolutamente como indicio de rectitud. Es más aún, por el contrario: tal como están las cosas, los pocos rasgos que conocemos de la jerarquía de valores, los debemos simplemente al inmediato sentimiento de valores, no a la visión de conjunto conspectiva. Por esa circunstancia se comprende que el papel del criterio relacional se halle reducido aquí a su mínima expresión. Apenas funciona. Y —la conclusión es obligada— aunque la intuición de valores emocional fuera realmente absoluta, tampoco es necesaria.

Esta alteración se acentúa todavía, si cabe, en el campo estético. Aquí pertenece a la esfera ideal, no sólo el reino de los valores, sino también el objeto estético concreto mismo— a saber, con su parte integrante propiamente estética, la ideal (en modo alguno "real", ni tampoco presentada ilustrativamente como "real") estructura de fondo que se atisba, por decirlo así, a través del pri-

mer término, efectivamente real, de la materia que sirve de soporte real. Esta estructura no es real ni tampoco mera fantasía. Y en tanto es algo individual, se intuye de modo puramente estigmático. Solamente el contenido de ideas "universal" cuyo agente y modo de manifestación es a su vez este individual ideal, se contempla conspectivamente en la transparencia del último; pero precisamente por esto la intuición conspectiva se apoya aquí en la estigmática y depende de ella de modo totalmente unilateral.

Capítulo LXXIII

SOBRE LA ONTOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO APRIÓRICO

a) *La triple relación fundamental.*

A base de lo estudiado puede darse una visión de conjunto de las relaciones intrínsecas entre la aprioridad ideal, la real y la intersubjetiva. Las dos primeras se presentan de antemano en una oposición de principio con respecto a la última, pues sólo a ellas es inherente la relación de trascendencia gnoseológica, y sólo ellas se presentan con la pretensión de "validez objetiva", mientras que la intersubjetiva es mero asunto de la conciencia. Sin embargo, es necesario examinar por separado sus relaciones con cada una de las dos aprioridades trascendentes.

Estamos, pues, ante tres relaciones esencialmente diferentes en sí: 1º las relaciones entre la aprioridad intersubjetiva y la ideal; 2º las relaciones entre la aprioridad intersubjetiva y la real, y 3º las relaciones entre la aprioridad ideal y la real.

Ahora bien, es evidente que las dos primeras relaciones son estrictamente análogas. La segunda se estudió ya en el conocimiento de lo real. Aquí se trata de la posición mutua entre la identidad de categorías inmanente y la trascendente. Y esta posición es clara en cuanto la primera es total y la última parcial. De ahí se seguía que todas las categorías idénticas para sujeto y objeto son también idénticas para todos los sujetos, pero no viceversa. Pero más allá de esta cuestión se pregunta ahora si esta posición no se halla ya intrínsecamente condicionada y mediada por la relación de ambas aprioridades (intersubjetiva y real) con la aprioridad ideal, es decir, si las categorías de conocimiento idénticas para todos los sujetos no coinciden con una parte de las categorías de lo real preci-

samente porque las categorías del ser real son parcialmente idénticas a las del ser ideal, y éstas a su vez (en todo o en parte) a las del conocimiento. Pero es evidente que esta cuestión depende por su parte de la decisión de las otras dos cuestiones (las relativas a las relaciones de los números 1 y 3).

En consecuencia, son éstas las que estudiaremos primero.

b) Aprioridad intersubjetiva e ideal.

¿Cómo son, pues, las relaciones entre la aprioridad intersubjetiva y la ideal?

Podría suponerse que aquí tiene que ocurrir exactamente lo mismo que en las relaciones entre la aprioridad intersubjetiva y la real. Pues bien, no ocurre así por cuanto la aprioridad ideal se divide en conspectiva y estigmática. Para la primera de éstas, la relación es notoriamente la misma porque se basa también en la identidad de categorías. Aquí, por consiguiente, puede decirse: las categorías idénticas para el ser ideal y para el conocimiento de lo ideal, son también idénticas para todos los sujetos.

Pero no ocurre lo mismo con la intuición estigmática, pues o bien ésta no se funda en una relación de categorías, o bien la última se halla en ella tan alterada (en dirección a la autonomía de los complejos) que casi equivale a una nueva relación, a la intuición directamente "penetrativa". ¿En qué se funda, pues, la identidad intersubjetiva de la intuición estigmática? Como es consecuencia, no causa, no puede fundarse en una identidad de estructura preformada en todos los sujetos, como la identidad intersubjetiva de la intuición conspectiva, antes bien sólo puede tener sus raíces en el hecho de que frente a todos los sujetos se halle un mismo punto del ser ideal que se convierta en ser-dado en la intuición estigmática.

Por lo tanto, hay aquí una relación totalmente análoga a la de la percepción sensorial, que también, dada la identidad de lo real, resultaba idéntica para todos los sujetos dentro de ciertos límites (descontando la excentricidad individual). En efecto, la salvedad reaparece también, puesto que, lo mismo allí que aquí, la relación de coincidencia intersubjetiva no es absoluta, sino solamente algo alterada, "excéntrica", porque las condiciones de la intuición de cada momento pueden variar de sujeto a sujeto. Pero si el llevar-a-la-intuición se incorpora a la situación del momento,

existe una identidad total; pero se funda, por una parte, en el "penetrar" de la intuición y, por otra, en la identidad del objeto ideal.

Ahora bien, como el conocimiento de lo ideal de los estratos medios se funda a su vez en el entrelazamiento de la intuición estigmática con la conspectiva, la relación de la aprioridad intersubjetiva con la ideal tiene en él doble fundamento: por una parte, se funda en la conocida relación entre la identidad trascendente y la inmanente, es decir en que las categorías de conocimiento idénticas a las categorías de ser ideales, son también al propio tiempo idénticas siempre para todos los sujetos; pero, por otra parte, en la relación del sujeto penetrativamente intuitivo con el mundo de objetos ideal existente en sí y por ende idéntico para todos los que lo contemplan. No tiene ninguna importancia en este sentido la posibilidad de que esta última relación se conciba o no como caso-límite de la primera.

c) Vinculación metafísica entre la aprioridad ideal y la real.

Queda, pues, la tercera cuestión: ¿de qué índole son las relaciones internas entre la aprioridad ideal y la real? ¿existe aquí por ambos lados una independencia completa? ¿o bien hay entre ambos una vinculación esencial de metafísica del conocimiento? ¿o bien una relación de dependencia ?

De antemano parece que lo último es lo más probable. Si no hubiera estructuras concordantes en el ser ideal y en el real, es evidente que la aprioridad real y la ideal podrían existir con total indiferencia recíproca. Entonces no tendrían precisamente ningún objeto común. Y no es así. Su objeto es sustancialmente idéntico en vastas proporciones —por lo menos dentro del conocimiento teórico (evidentemente, no ocurre lo mismo en el reino de los valores). Sin embargo, sería absurdo suponer que un mismo contenido (por ej., una legalidad matemática) pueda ser conocido por separado dos veces solamente porque vuelva a aparecer en ambos reinos ónticos, o sea, una vez como objeto ideal y otra como real, de suerte que en las dos veces el conocimiento tendría que apoyarse en la identidad trascendente de las categorías. Es notorio que en este caso resulta mucho más plausible suponer un conocimiento apriórico único que contemple el contenido como tal, aunque todavía no pueda decidir si es sólo ideal o también real. Es evidente que entonces debería añadirse al contenido conocido un segundo factor que deci-

diera la última cuestión: un saber del modo de ser, de la esfera del objeto, una especie de conocimiento modal concomitante.

En consecuencia, toda la relación podría concebirse del modo siguiente. La esfera de ser ideal se halla en cierto sentido "más cerca" (en el sentido de "proximidad") del sujeto cognoscente, está dispuesta antes de la esfera real en la relación de trascendencia gnoseológica general, ostenta la mínima extensión de trascendencia —podría decirse también: la mínima distancia gnoseológica con respecto al sujeto—, es decir, adopta una posición intermedia claramente caracterizada en la línea "sujeto-objeto real". Entonces puede entenderse el sentido de metafísica del conocimiento de la unitariedad de aprioridad ideal y real: sólo a través de la esfera de ser ideal se conoce *a priori* la real, es decir, exactamente en la medida en que las estructuras del ser real coincidan con las del ser ideal. Pero como el ser ideal sólo es cognoscible a su vez en la medida en que sus estructuras coincidan también con las del conocimiento, se produce aquí una relación igualmente estratificada de la identidad categorial. Para llegar al conocimiento apriórico de lo real deben cumplirse dos identidades dispuestas sucesivamente, mientras que para el conocimiento de lo ideal basta una identidad. Resumiendo podría decirse: mientras sólo coincidan las categorías de lo ideal y las del conocimiento, es cognoscible el ser ideal; pero si coinciden, además, las categorías de lo ideal y las de lo real, precisamente este mismo conocimiento es al mismo tiempo conocimiento del ser real.

Ahora bien, si todas las categorías de lo real fueran al propio tiempo categorías de lo ideal, el ser real sería cognoscible *a priori* exactamente en la misma medida que el ser ideal, y si todas las categorías de lo ideal fueran al propio tiempo categorías de lo real, el ser real no necesitaría ser igualmente cognoscible que el ser ideal, puesto que podría haber aún otras categorías de lo real a las cuales no correspondieran categorías de lo ideal, pero entonces no habría ninguna parte de la esfera ideal a la cual no correspondiera una parte de la real, y, por consiguiente, ningún conocimiento de lo ideal que no fuera al propio tiempo conocimiento de lo real. Es evidente que ninguna de ambas posibilidades se realiza, pues en realidad lo real es menos cognoscible, más irracional, que lo ideal, es decir, hay categorías de lo real que no son al propio tiempo categorías de lo ideal. Y, por otra parte, hay en realidad partes enteras de la esfera ideal a las cuales no corresponde un ser real; la

esfera ideal contiene más posibilidades que la real, y éstas como tales son cognoscibles ideal-aprióricamente por separado y con independencia de toda realidad o irrealidad.

En consecuencia: las esferas de las categorías de lo ideal y de las de lo real se entrecruzan. Sólo son entre sí parcialmente idénticas de modo semejante a como lo son las esferas de las categorías del conocimiento y de lo real, por una parte, y las de las categorías del conocimiento y de lo ideal por otra.

d) *La triple relación de identidad.*

En el fondo tenemos, pues, aquí una triple relación de entrecruzamiento de identidades parciales. Son tres esferas de categorías totalmente distintas que coinciden en parte. Pero la relación parcial misma en esta coincidencia no es entre ellas homogénea, sino que ofrece matices esencialmente diferentes. Es evidente que las categorías de lo real se hallan más lejos de las del conocimiento que las categorías de lo ideal; la relación de coincidencia de las últimas con ellas es visiblemente más íntima y extensa que la de las primeras con ellas. O, dicho de otro modo: el sector de las categorías de lo ideal que coinciden con las categorías de conocimiento, es mayor que el sector de las categorías de lo real que coinciden con las categorías del conocimiento. Por consiguiente, las categorías de lo ideal se hallan por la relación de identidad en una posición media entre las categorías de lo real y las del conocimiento, y como parte de ellas coincide con las categorías del conocimiento y otra parte con las de lo real, sólo hay una relación de coincidencia de las últimas con las de conocimiento exactamente en la medida en que dentro del dominio de las categorías de lo ideal el sector coincidente con las categorías de lo real y el coincidente con las de conocimiento se hallan también entre sí en una relación de coincidencia. Sólo en virtud de esta tercera relación de coincidencia penetra el conocimiento apriórico en lo real pasando por la esfera ideal, es decir, sólo hasta donde alcanza esta relación hay conocimiento apriórico de lo real.

Esta nueva fórmula, que en todo caso resulta algo complicada, no es otra cosa que la traducción de la antigua tesis de identidad parcial —es decir, de la relación fundamental categorial en el sentido de conocimiento apriórico de lo real— a la terminología de la compleja relación de esferas en que se entrecruzan las tres identidades parciales.

De esta suerte, la esfera ideal desempeña positivamente el papel de mediadora en el conocimiento apriórico de lo real. Desde luego, no de tal modo que las categorías de lo ideal mediadoras sean ellas mismas objeto de conocimiento —en efecto, las categorías en cuya identidad trascendente se basa el conocimiento de cosas, siguen siendo más bien totalmente desconocidas de ordinario, y en parte son también incognoscibles (cfs. cap. XLIX. d.)—, pero sí de modo que todo conocimiento apriórico de lo real sea al propio tiempo conocimiento de lo ideal, aun cuando no resalte conscientemente como tal. Pero los términos de esta proposición no pueden invertirse, puesto que es propio de la esencia del conocimiento de lo ideal que nunca sea sin más ni más conocimiento al propio tiempo de lo real. Esto resulta fundado también en la relación de entrecruzamiento que hemos formulado.

Ahora bien, es cierto que todas estas proposiciones no alteran en nada la teoría de la aprioridad real. Se limitan a hacer comprensible en ella más de un extremo que hasta entonces quedaba obscuro. Pero proyectan una luz decisiva sobre el papel del conocimiento de lo ideal en el conjunto del engranaje del conocimiento en general.

En efecto, en primer lugar, la aprioridad real revela ser así una instancia intermedia entre la aprioridad meramente intersubjetiva y la real, puesto que la coincidencia intersubjetiva de lo conocido *a priori* depende ante todo del conocimiento del ser ideal —tanto que a menudo se la ha confundido con éste (por ejemplo, Kant, que sin distinguirlos los colocaba aquende la cuestión relativa a la "realidad objetiva").

En segundo lugar, se sigue que de hecho lo real sólo es cognoscible *a priori* en la medida en que su estructura categorial coincide con la del ser ideal, lo cual se confirma decididamente reparando en el papel de la lógica formal y de la matemática en el conocimiento de la naturaleza, y considerando, por otra parte, que lo irracional de la esfera real es siempre alógico al propio tiempo (es decir, "eminentemente irracional"). Esta proposición no es tautológica en modo alguno, pues hay también algo alógico que no es transinteligible (por ejemplo, en la conciencia sensible), así como algo transinteligible que no es alógico (en la esfera lógico-ideal). Pero de la esfera de lo real, donde ambos confluyen, proviene la equiparación errónea de lo alógico con lo transinteligible.

Pero, en tercer lugar, toda esta relación se confirma en el conocimiento de valores. Aquí tenemos un conocimiento de lo ideal sin

que le corresponda en absoluto un conocimiento de lo real, o, mejor dicho, independientemente de si corre o no paralelo a él un conocimiento de lo real (como en los valores realizados), puesto que solamente a base de las estructuras ideales de valor que se encierran en lo real afectado, o a base de su carácter de valor existente en sí de modo puramente ideal, puede saberse que ese real es valioso. Los valores se conocen independientemente de su realidad o irrealidad, al igual que la pura idealidad en general se halla aquende la realidad e irrealidad. Precisamente el ser ideal no tiene la misma frontera de cognoscibilidad rigurosamente trazada como lo real. Hay mucho aprehensible como ser ideal que en modo alguno se pone de manifiesto como real, del mismo modo que solamente en parte coinciden las categorías de lo ideal con las de lo real.

Capítulo LXXIV

OTRAS CONSECUENCIAS SISTEMÁTICAS

a) *El estigmatismo en la aprioridad real.*

Parece que con lo dicho habría de resultar transparente en principio la relación de las tres aprioridades, especialmente la relación entre la ideal y la real; pero la cuestión vuelve a complicarse si incorporamos a nuestro estudio el punto que hasta ahora hemos dejado a un lado: que la aprioridad real se compone de dos miembros, de intuición conspectiva y estigmática, y que de ellos sólo el primero puede reducirse con certidumbre a la relación fundamental categorial. En una palabra, se plantea la cuestión: ¿qué ocurre con la relación entre la aprioridad ideal y la real si consiste en la intuición estigmática?

Podríamos sentirnos inclinados a considerar inadmisible la cuestión, a declarar que no corresponde a ningún fenómeno, puesto que resulta muy sugestiva la siguiente reflexión: sólo hay intuición estigmática en la aprioridad ideal, toda aprioridad real es conspectiva. La intuición estigmática se extiende solamente a aquellas estructuras de ser ideales que no sean al propio tiempo reales. Pero esa reflexión es errónea. La mayor parte de toda la intuición esencial fenomenológica constituye un testimonio en contra; por ejemplo, toda la fenomenología de los actos, puesto que los actos tienen una realidad de pleno valor. Asimismo, hay en la matemática mucha intuición estigmática (de distintos teoremas inteligibles por sí mismos) que, al fin y al cabo, resulta ser sin más ni más conocimiento de lo real en la matemática aplicada.

Por lo tanto, existe absolutamente el fenómeno de semejante intuición estigmática que es conocimiento de lo real por lo menos in-

directamente (pero, sin la menor duda, también directamente para la conciencia ingenua). Pues bien, ¿qué ocurre con ella? Como al fin y al cabo la intuición estigmática no necesita apoyarse en la relación fundamental categorial —y aquí vamos a suponer el caso de todos modos más desfavorable, de que así sea—, ¿acaso hemos de decir que aquí aparece precisamente un conocimiento apriórico de lo real que no se basa en la relación fundamental categorial? Con ello se infringiría de hecho la teoría de la aprioridad real que antes hemos expuesto (caps. XLVI-XLIX). O, mejor dicho, esta teoría afectaría solamente a la mitad del conocimiento apriórico de lo real. En todo caso, la relación fundamental categorial descendería de su altura dominante para quedar rebajada a algo meramente anejo, complementario.

b) Trascendencia de lo ideal y trascendencia de lo real en la aprioridad real.

Es evidente que a primera vista podríamos sentir vacilaciones sobre el valor de toda la teoría; pero haciendo un examen más detenido de la situación, esto cambia totalmente. Las dos proposiciones: no hay aprioridad real sino mediante la relación fundamental categorial, y: en la aprioridad real hay intuición estigmática directamente penetrativa según la clase de la percepción, sólo constituyen una antítesis espúrea. Eso se ve fácilmente incorporando la tesis, desarrollada en el capítulo anterior, de que la aprioridad ideal desempeña el papel de mediadora entre la aprioridad meramente intersubjetiva y la real.

En la intuición conspectiva se da a este respecto una doble relación de identidad parcial: por una parte, entre las categorías de conocimiento y las de lo ideal; por otra, entre las categorías de lo ideal y las de lo real. Ambas relaciones no aparecen en la conciencia, sino que constituyen sólo el fondo, son condiciones. Si falta una de ellas, tampoco esa falta aparece en la conciencia, es decir, con ello nada se altera en la conciencia de aprioridad ni en la conciencia de la cosa como tal.

Pues bien, esa falta es la que se produce en la intuición estigmática cuando es al propio tiempo conocimiento de lo real. En efecto, aunque la intuición estigmática penetre directamente su objeto, sólo penetra en el ideal, no en el real. Y si, no obstante, tiene también

validez para el ser real, es evidente que aquí se añade un segundo factor que es precisamente el que le confiere esta validez.

Pero ese segundo factor es el que se da en la segunda relación de categorías, que no se ha suprimido, puesto que la intuición estigmática, como sólo penetra hasta el objeto ideal, únicamente pasa por alto la relación entre las categorías de conocimiento y las de lo ideal, pero la segunda relación permanece en vigor. Y esta es la relación entre las categorías de lo ideal y las de lo real. Y es precisamente esta segunda relación la que —siendo una relación de identidad— confiere a lo estigmáticamente intuído el peso de conocimiento de lo real.

El paréntesis "siendo una relación de identidad" tiene gran importancia, puesto que no lo es íntegramente. Es identidad parcial. De lo contrario toda aprioridad ideal sería también real. Para la intuición conspectiva, era fácilmente inteligible esta limitación de su validez para el conocimiento de lo real. Ahora demuestra ser igualmente importante para la intuición estigmática. Ésta es ante todo, exactamente como la conspectiva, solamente conocimiento de lo ideal. Puede añadírsele la superior dignidad de conocimiento de lo real, pero no es necesario que así sea. Y se le añade si la estructura de lo ideal intuída es al propio tiempo estructura de lo real —pero esto significa: si sus categorías de lo ideal son al propio tiempo categorías de lo real, y deja de añadírsele si no se cumple esta condición. Y tanto lo uno como lo otro sin conciencia de la relación de categorías.

Por consiguiente, la relación fundamental categorial permanece aquí completamente dentro de sus atribuciones en el caso de la relación con lo real. Solamente en la relación de la conciencia con el ser ideal queda aquí descartada y, por decirlo así, dejada a un lado. En efecto, el alcance de la trascendencia de esta última relación es precisamente lo penetrado por la intuición estigmática. Aquí precisamente existe aquella vinculación más estrecha que no necesita pasar por el rodeo de las categorías. En cambio, no puede atravesar el segundo y mayor ámbito: el de la trascendencia de lo real. Aquí vuelve a ponerse en vigor ese rodeo, que aquí es el único camino.

Por consiguiente, puede decirse: en el conocimiento conspectivo-apriórico de lo real se zanja todo el ámbito de la trascendencia, desde el sujeto hasta el objeto real, mediante la relación fundamental categorial, mientras que en la estigmática sólo se zanja la mitad —desde luego, la mitad mayor del ámbito. Por consiguiente, en aquélla, ese

empalme, es decir, la relación de conocimiento misma, es homogéneo en sí, mientras que en ésta es heterogéneo, está funcionalmente dividido de modo desigual.

Por lo tanto, en cuanto a la superación de la trascendencia de lo real, no existe diferencia alguna entre la intuición estigmática y la conspectiva; las dos tienen que recurrir aquí a la relación fundamental categorial. Toda la diferencia estriba en la superación de la trascendencia de lo ideal, mucho menor. Puede entenderse así que para el punto de vista del conocimiento de lo real, no solamente no deba hacerse aquí diferencia alguna teóricamente, sino que tampoco exista de hecho diferencia alguna en la conciencia de la aprioridad real, antes bien sin distinción y sin límite consciente se pasa de la intuición estigmática a la conspectiva y viceversa, sin que en la relación con la realidad aparezca en parte alguna la menor cesura.

A base de esta teoría, una vez establecida, este límite puede trazarse perfectamente *a posteriori*, puesto que sólo presentan intuitividad directa, como si dejéramos plástica, las estructuras complejas (por ej. las del estrato interior y en parte las del estrato medio) — tanto en las matemáticas como en la intuición esencial. Y son únicamente éstas las que se intuyen de modo más o menos puramente estigmático. En cambio, el límite es indiferente para el conocimiento de lo real: las relaciones de la estructura ideal contemplada con la realidad son las mismas en ambos casos. Son positivas cuando existe identidad entre las categorías de lo ideal y las de lo real, y negativas cuando no existe tal identidad. No importa cómo la conciencia llegue a la intuición de la estructura de lo ideal, puesto que tanto si esa intuición es mediada también categorialmente como si no lo es, incumbe puramente al conocimiento de lo ideal.

c) Fórmula de identidad modificada de la aprioridad real.

Por consiguiente, también aquí se justifica la posición mediadora de la aprioridad ideal. Asimismo, tampoco aquí se alteran en principio las anteriores formulaciones de la relación fundamental categorial en la aprioridad real.

Solamente en un punto deben completarse. Tomando, por ejemplo, la fórmula dada anteriormente: "habiendo un conocimiento *a priori* de objetos reales, por lo menos importante de las categorías de ser tiene que coincidir con la de conocimiento", ya no resulta ahora exacta. En efecto, añadiendo a esa fórmula la posición intermedia de las

esferas ideales, resulta claro que de esta suerte sufre una restricción, porque no todas las estructuras de lo ideal intuíbles son intuídas mediante una relación de categorías. Dicho con otras palabras: es preciso tener en cuenta la existencia de la intuición estigmática en el conocimiento mediador de lo ideal.

Naturalmente, con ello la fórmula se hace mucho más difícil y pierde transparencia. Tal vez podría disponerse así: Si hay un conocimiento *a priori* de objetos reales, 1º por lo menos una parte de las categorías de lo real tiene que coincidir con categorías de lo ideal, 2º, o bien estas categorías de lo ideal tienen que coincidir a su vez con categorías de conocimiento, o bien tienen que ser directamente intuíbles (penetrativamente) los objetos ideales que figuran bajo ellas.

Pero suponiendo —cosa difícil de decidir— que detrás de la intuición estigmática se escondiera también una relación de categorías, entonces es evidente que la fórmula se volvería a simplificar de repente. Y entonces podría dejarse la antigua formulación, puesto que el miembro intermedio de las categorías de lo ideal volvería a resultar superfluo en la relación directa entre las categorías de lo real y las de conocimiento. Sin embargo, esto no significaría que se excluyera de la relación fundamental categorial el miembro intermedio, sino solamente que éste resultaría indiferente para el problema de la aprioridad real-trascendente.

ÍNDICE

Pág.

Prólogo a la primera edición 7
Prólogo a la segunda edición 11
Prólogo a las ediciones tercera y cuarta 13
Introducción 15

PRIMERA PARTE

El fenómeno y el problema del conocimiento 27

Sección I: Lo no-metafísico en el problema del conocimiento.

Capítulo I — Distinciones necesarias. *a*) Tres clases de "metafísica". *b*) Situación y contenido de los problemas. *c*) El problema del conocimiento en sentido lato y en sentido estricto 27

Capítulo II. — Lo psicológico en el problema del conocimiento. *a*) El conocer como acercamiento psíquico. *b*) Psicologismo y antipsicologismo. *c*) Gnoseología y psicología 35

Capítulo III. — Lo lógico en el problema del conocimiento. *a*) Lógica formal, ontológica y trascendental. *b*) Lógica del pensamiento y lógica del objeto. *c*) Ampliación de la esfera lógica. *d*) Lo lógico y los principios aprióricos. *e*) El panlogismo y los problemas residuales metalógicos. *f*) Esfera lógica y esfera ideal. *g*) Ontología ideal y ontología real 41

Pág.

Sección II: Lo metafísico en el problema del conocimiento.

Capítulo IV. — La actitud gnoseológica. *a*) Metafísica y crítica. *b*) Fenomenología y aporética. *c*) Extensión de lo dado 54

Capítulo V. — Análisis del fenómeno del conocimiento. *a*) El fenómeno fundamental del "aprehender". *b*) La "imagen" del objeto en el sujeto. *c*) El objeto trascendente como "determinante". *d*) Conocimiento aposteriórico y apriórico. *e*) El ser-en-sí gnoseológico. *f*) Fenómenos marginales del conocimiento. *g*) El límite móvil de la objetificación. *h*) El fenómeno de la verdad. *i*) El ser-en-sí ontológico y el límite fijo de la objetificación 65

Capítulo VI. — Análisis del problema del conocimiento. *a*) La aporía general del conocimiento. *b*) La aporía de la percepción y del ser-dado. *c*) La aporía del conocimiento *a priori*. *d*) La aporía del criterio de verdad. *e*) La aporía de la conciencia del problema. *f*) La aporía del progreso del conocimiento. *g*) La aporía ontológica escondida detrás de la gnoseológica o aporía del ser 83

Sección III: Adiciones y observaciones.

Capítulo VII. — Sobre el fenómeno del conocimiento. *a*) El apriorismo corriente en el análisis del fenómeno. *b*) La estructura del conocimiento como imagen del objeto ("copia y original"). *c*) Aprioridad y receptividad, aposterioridad y espontaneidad. *d*) Concepto de verdad gnoseológico y teleológico. *e*) Crítica del concepto teleológico de verdad 99

Capítulo VIII. — Sobre la terminología del objeto 112

Capítulo IX. — Sobre las aporías del conocimiento. *a*) La aporía fundamental y su historia. *b*) El principio de la conciencia. *c*) Sobre la aporía de lo apriórico. *d*) Criterio e "indicio". *e*) Sobre la aporía del "saber del no-saber". *f*) Progreso de conocimiento y objeto de conocimiento 116

Capítulo X. — Apostillas críticas. *a*) Objeciones fenome-

Pág.

nológicas. *b*) La intencionalidad de la conciencia y el ser-en-sí del objeto. *c*) Contraste entre el objeto intencional y el existente en sí. *d*) El verdadero fenómeno del conocimiento y su surrogado abstracto. *e*) Trascendencia e inmanencia gnoseológica. *f*) "Tener" y "aprehender". *g*) Orientación a lo existente en sí. *h*) Intención y proyección 132

SEGUNDA PARTE

Puntos de vista y tentativas de solución 153

Sección I: Examen a priori de puntos de vista posibles.

Capítulo XI. — Puntos de vista históricos y *a priori* posibles 153

Capítulo XII. — Tipos fundamentales de puntos de vista posibles. *a*) Fundamentos de la división. *b*) Examen apriórico de los tres casos. *c*) Aporías artificiales y criterio relativo del punto de vista 157

Sección II: Teorías realistas.

Capítulo XIII. — Realismo natural. *a*) Rasgos fundamentales de la concepción natural del mundo. *b*) Aprioridad de la tesis de realidad natural 162

Capítulo XIV. — Realismo científico. *a*) La subversión categorial en la imagen científica del mundo. *b*) Gnoseología naturalista y materialismo. *c*) Abuso gnoseológico del naturalismo. *d*) Límites legítimos de la tesis científica de realidad 166

Capítulo XV. — Realismo metafísico 173

Sección III: Teorías idealistas.

Capítulo XVI. — Idealismo empírico. *a*) Subjetivismo escéptico y subjetivismo sensualista. *b*) Supresión de la tesis de realidad y solipsismo. *c*) La "producción inconsciente" y la autosupresión del idealismo 176

Capítulo XVII. — Idealismo trascendental. *a*) El "sujeto en general" de Kant y la restauración de la tesis de rea-

Pág.

lidad natural. *b*) Apriorismo de los principios y "revolución copernicana" de la imagen del mundo. *c*) La "cosa en sí" y la afección de los sentidos. *d*) El subjetivismo trascendental 182

CAPÍTULO XVIII. — El idealismo metafísico. *a*) Hipóstasis del "sujeto en general". *b*) Idealismo absoluto y método dialéctico 189

CAPÍTULO XIX. — El idealismo lógico. *a*) Disolución de sujeto y objeto en la esfera lógica. *b*) Cientismo, metodologismo y subjetivismo lógico. *c*) Intelectualismo y apriorismo, relacionalismo y racionalismo. *d*) Aplicación consecuente de los puntos de vista y escamoteamiento del problema. *e*) Otras consecuencias y discordancias 194

CAPÍTULO XX. — El idealismo fenomenológico. *a*) Apriorismo descriptivo e intuitivismo. *b*) Límites del punto de vista de la inmanencia 204

Sección IV: TEORÍAS MONISTAS.

CAPÍTULO XXI. — Monismo místico. *a*) Allendidad de lo "Uno" y origen de la dualidad. *b*) Posibilidad de solución monista de las aporías del conocimiento 209

CAPÍTULO XXII. — Monismo panteísta. *a*) La doctrina de los atributos. *b*) La filosofía de la identidad 214

TERCERA PARTE

El objeto del conocimiento (Fundamentación ontológica) 219

Sección I: DE LA POSIBILIDAD DE UNA ONTOLOGÍA CRÍTICA.

CAPÍTULO XXIII. — Lo ontológico en el problema del conocimiento 219

CAPÍTULO XXIV. — Concepto provisional de ontología. *a*) Ontología dogmático-constructiva y ontología crítico-analítica. *b*) la doble tesis de identidad de la ontología antigua. *c*) Lógica y ontología 224

CAPÍTULO XXV. — Relaciones de la ontología con las teorías. *a*) El elemento monista en la ontología. *b*) El elemento trascendental-idealista en la ontología. *c*) El

Pág.

elemento lógico-idealista en la ontología. *d*) Elementos realistas en la ontología. *e*) La posición inicial de la ontología y su relación con las aporías 233

Sección II: Disposición y estructura de la ontología.

Capítulo XXVI. — Estratificación de problemas de lo real ontológico 241

Capítulo XXVII. — Disposición ontológica de las esferas del objeto del conocimiento. *a*) El patio de los objetos y el ser transobjetivo. *b*) La esfera del sujeto y su patio de objetos. *c*) La esfera lógica y sus relaciones con las esferas ontológicas. *d*) Las esferas de objetificación del ser y las esferas de problemas de la teoría 244

Capítulo XXVIII. — Disposición ontológica en esferas de los campos de problemas no-teóricos. *a*) Ampliación de la base problemática para la ontología. *b*) Ontología del valor, del deber-ser y de la acción. *c*) La disposición ontológica en esferas desde el punto de vista práctico. *d*) Ulterior traslación de las esferas bajo el punto de vista estético 256

Capítulo XXIX. — Ratio cognoscendi y ratio essendi. *a*) Método sintético y método analítico. *b*) El patio de los objetos como punto de partida natural. *c*) La irracionalidad bilateral. *d*) Sistema del ser y sistema de la filosofía 264

Sección III: Ser en sí e irracionalidad.

Capítulo XXX. — Las aporías de la cosa en sí. *a*) La cosa en sí como concepto metafísico y como concepto crítico. *b*) La carga de la prueba corresponde al idealismo — inversión del principio de conciencia. *c*) Otras aporías idealistas de la cosa en sí y su solución. *d*) Solución de la aporía idealista fundamental 271

Capítulo XXXI. — El concepto ontológico positivo de cosa en sí. *a*) Cosa en sí y fenómeno. *b*) La cosa en sí como objeto de conocimiento y "númeno en sentido positivo". *c*) Cosa en sí y ser en sí ideal 278

Capítulo XXXII. — Lo irracional en el objeto real del co-

Pág.

nocimiento. *a*) Lo irracional como transinteligible. *b*) Demostrabilidad y campos de problemas de lo irracional. *c*) Las cadenas objetivas de problemas como series divergentes 283

CAPÍTULO XXXIII. — Interpretaciones teóricas erróneas de lo irracional. *a*) Carácter gnoseológico de lo irracional y su enraizamiento en la ontología del sujeto. *b*) Sobre la irracionalidad del número trascendente. *c*) Irracionalidad genuina y seudoirracionalidad en los contenidos de problemas de la ciencia. *d*) Relaciones de la teoría crítica de lo irracional con el irracionalismo escéptico y el agnosticismo 293

CAPÍTULO XXXIV. — Lo irracional en el ser de los principios. *a*) Apriorismo y subjetivismo. *b*) Categorías de ser y conceptos de categorías. *c*) Categorías de conocimiento y conocimiento de categorías. *d*) Historia de los conceptos de categorías. *e*) Estructura y estratificación de las categorías. *f*) El factor infinitud en las categorías. *g*) El factor substrato en las categorías. *h*) lo irracional en la ley y en la relación. *i*) El modo de necesidad en las categorías 306

CAPÍTULO XXXV. — El concepto de lo irracional y su aporía. *a*) El concepto erróneo de lo irracional y su autoeliminación. *b*) Relación indirecta entre los órdenes del ser y los de la realidad. *c*) La relatividad de lo irracional y las relaciones reales con la *ratio*. *d*) Inmanencia en el ser e inmanencia en el pensamiento 328

Sección IV: CUESTIONES METODOLÓGICAS FUNDAMENTALES.

CAPÍTULO XXXVI. — Formación proyectiva de conceptos de la ontología. *a*) La formación de conceptos científica y la filosófica. *b*) La aporía de los conceptos ontológicos y su eliminación. *c*) Relacionalidad del ser y proyectividad del pensamiento. *d*) Espontaneidad del método y dialéctica de los conceptos 338

CAPÍTULO XXXVII. — Sobre la metodología de los conceptos ontológicos fundamentales. *a*) El contenido especulativo de los conceptos negativos. *b*) El platónico ser del

Pág.

no-ser. *c*) El principio de síntesis es inexistente en Kant. *d*) El concepto hegeliano de "posposición" y la solución del problema residual kantiano 349

CAPÍTULO XXXVIII. — Inserción de la ratio entre dos irracionalidades. *a*) La *ratio* entre lo irracional del sujeto y lo irracional del objeto. *b*) La *ratio* entre lo irracional del principio y lo irracional de lo concreto 356

CAPÍTULO XXXIX. — Finitud e infinitud 361

CAPÍTULO XL. — Sobre la idea de sistema 364

CAPÍTULO XLI. — La ficción del intellectus infinitus. *a*) Indiferencia teórica de los problemas por el *intellectus infinitus*. *b*) Potenciación del sujeto y antropomorfismo filosófico. *c*) Ontología y "lógica del ser" 367

CUARTA PARTE

El conocimiento del objeto real. (Tratamiento de las aporías del conocimiento) 373

Sección I: SUJETO Y OBJETO.

CAPÍTULO XLII. — Puntos de partida del tratamiento de problemas 373

CAPÍTULO XLIII. — Determinación del sujeto por el objeto. *a*) Recíproca trascendencia de sujeto y objeto. *b*) El puente que la ontología tiende sobre la trascendencia. *c*) Determinación transcausal del sujeto. *d*) El problema residual insoluble de la relación de conocimiento 377

CAPÍTULO XLIV. — La aprehensión del objeto por el sujeto. *a*) La antinomia del concepto de aprehender. *b*) Sentido gnoseológico del principio de conciencia y solución de la antinomia. *c*) Sentido ontológico de la representación. Reactividad del sujeto y reflexión. *d*) La pluralidad de los sujetos y su representación recíproca. *e*) La aporía del "yo ajeno" y su eliminación en la ontología .. 385

Sección II: EL CONOCIMIENTO A PRIORI.

CAPÍTULO XLV. — Leyes del conocimiento y aprioridad inmanente. *a*) Coincidencia intersubjetiva y legalidad de

Pág.

de la representación. *b*) Espontaneidad y receptividad. *c*) El conocimiento *a priori* y el *prius* del conocimiento. *d*) Identidad intersubjetiva de las categorías del conocimiento 395

Capítulo XLVI. — La aprioridad trascendente y sus condiciones. *a*) La relación entre la aprioridad inmanente y la trascendente. *b*) El problema de la "validez objetiva" del conocimiento apriórico. *c*) Identidad inmanente y trascendente de las categorías. *d*) El "principio supremo" de Kant 405

Capítulo XLVII. — Los principios del conocimiento y los principios del ser (Orientación histórica). *a*) Extensión excesiva atribuída a la noción de identidad. *b*) Restricción de la tesis de identidad a la esfera de los principios. *c*) Formulaciones antiguas (Heráclito, Platón, Aristóteles). *d*) Formulaciones modernas (la Escolástica, Spinoza, Leibniz) 415

Capítulo XLVIII. — La relación categorial fundamental. *a*) Contradicción de la fórmula de identidad kantiana con lo irracional del objeto del conocimiento. *b*) Otra contradicción con el elemento aposteriórico del conocimiento del objeto. *c*) Restricción de la tesis de identidad trascendente a los límites de la racionalidad del objeto. *d*) Identidad parcial de las categorías del ser con las del conocimiento. *e*) Relaciones de la tesis de identidad trascendente con la de identidad inmanente 423

Capítulo XLIX. — Observaciones sobre la identidad parcial de las categorías. *a*) Identidad trascendente de las distintas categorías. *b*) La cuestión de si es posible restringir más aún la identidad reduciéndola a la mera analogía. *c*) Posición de la tesis de identidad parcial con respecto al idealismo y al realismo. *d*) Relación de la identidad parcial con la racionalidad parcial de las categorías. *e*) El progreso en la relación de identidad .. 433

Sección III: El conocimiento a posteriori.

Capítulo L. — La intuición empírica. *a*) El testimonio de la percepción. *b*) la sensación fuente autónoma de cono-

Pág.

cimiento. *c*) Relación entre subjetividad y objetividad en la sensación. *d*) Relatividad de la percepción 444

CAPÍTULO LI. — La relación psicofísica fundamental. *a*) Cuerpo y alma. *b*) Paralelismo psicofísico y dialelismo ontológico. *c*) El estrato de profundidad irracional del ente psicofísico 452

CAPÍTULO LII. — El sentido ontológico de la sensación. *a*) Reactividad y relación funcional. *b*) El conocimiento intuitivo y el simbólico. *c*) Los sentidos como sistema cerrado de símbolos. *d*) Adaptación fija y adaptación libre de sistemas de símbolos 459

CAPÍTULO LIII. — Lo sensible dado. *a*) Lo equívoco de lo dado. *b*) Diferencia entre lo dado y lo existente. *c*) La materia sensible del conocimiento de objetos 470

CAPÍTULO LIV. — La identidad trascendente en la percepción. *a*) Universalidad de las cualidades sensibles. *b*) Los elementos y su constelación en la percepción. *c*) Identidad trascendente indirecta de las constelaciones. *d*) Factores de lo específicamente aposteriórico en la percepción. *e*) Visión de conjunto y disposición de los factores 477

Sección IV: EL PROBLEMA DE LA VERDAD.

CAPÍTULO LV. — Concepto y esencia ontológica de la verdad. *a*) Delimitación del concepto de verdad trascendente. *b*) Unidad, absolutidad y sentido gnoseológico de la verdad. *c*) Relación positiva entre la verdad inmanente y la trascendente 489

CAPÍTULO LVI. — De la posibilidad de un criterio de verdad trascendente en general. *a*) El requisito de un correctivo del conocimiento. *b*) La "segunda vinculación" y la pretensión ilusoria del criterio absoluto. *c*) Estructura gnoseológica y esquema general de un criterio relativo. *d*) Examen del esquema. Compensación de heterogéneas fuentes de errores 497

CAPÍTULO LVII. — Contribución de lo apriórico y aposteriórico en el criterio de verdad. *a*) Precedentes históricos (Demócrito, Platón, Kant). *b*) Heterogeneidad dualista de los elementos del conocimiento. *c*) Sustitución del tes-

Pág.

timonio doble en el esquema del criterio. *d*) Objeciones escépticas y consecuencias 506

Sección V: CONCIENCIA DEL PROBLEMA Y PROGRESO DEL CONOCIMIENTO.

CAPÍTULO LVIII. — El saber del no-saber. *a*) La aporía en la conciencia de la inadecuación. *b*) Estructura relacional en la conciencia de lo transobjetivo. *c*) Conciencia apriórica del problema e implicación categorial. *d*) Conciencia aposteriórica del problema y excentricidad de las esferas elementales 517

CAPÍTULO LIX. — Inadecuación y tendencia a la adecuación. *a*) Rememoración de la situación del problema en el progreso del conocimiento. *b*) Relación funcional entre la conciencia de los problemas y el progreso del conocimiento 530

CAPÍTULO LX. — Condiciones ontológicas del progreso del conocimiento. *a*) Objetificación apriórica de lo transobjetivo. *b*) Progreso bilateral del conocimiento; divergencia y convergencia. *c*) Desequilibrio móvil y excentricidad perenne. *d*) Adecuación inmanente y trascendente. *e*) Conclusión y ojeada retrospectiva 536

QUINTA PARTE

El conocimiento de los objetos ideales. (Ampliación de la aporía y teoría del conocimiento) 549

Sección I: OBJETO IDEAL Y APRIORIDAD IDEAL.

CAPÍTULO LXI. — Conocimiento ideal y conocimiento real en general. *a*) El conjunto del problema. *b*) Aprioridad inmanente y trascendente, ideal y real. *c*) Ser ideal y ser real. *d*) La "proximidad" del ser ideal con respecto a la conciencia 549

CAPÍTULO LXII. — Irrealidad e idealidad. *a*) Idealidad libre. *b*) Idealidad aneja. *c*) Irrealidad sin idealidad. *d*) Tipos de lo "meramente" irreal 559

CAPÍTULO LXIII. — La aprioridad en general y el conocimiento apriórico. *a*) Ilusiones posibles sobre los límites

Pág

de la idealidad. *b*) Representación apriórica y conocimiento apriórico. *c*) Conocimiento y representación en general 566

Sección II: División de la aprioridad ideal.

Capítulo LXIV. — La cuestión fundamental. *a*) El límite de la objetificación ideal y lo transobjetivo ideal. *b*) El límite de la racionalidad ideal y lo transinteligible ideal. *c*) Carencia de una contrainstancia aposteriórica. *d*) Carencia de individualidad en el ser ideal 572

Capítulo LXV. — El problema de la evidencia del conocimiento ideal. *a*) Ventajas e inconvenientes de la autarquía. *b*) Intuición estigmática y conspectiva. *c*) Anticuestiones. *d*) Evidencia objetiva y subjetiva. *e*) Posibilidad de la ilusión de evidencia 579

Capítulo LXVI. — Papel del principio de contradicción en el conocimiento de lo ideal. *a*) Esfera de acción del pensamiento frente al ser-en-sí ideal. *b*) Posición intermedia de lo ideal entre el pensamiento y lo real. *c*) Consecuencia de esta gradación 589

Capítulo LXVII. — El sistema de dos instancias del conocimiento de lo ideal. *a*) La división dentro de la aprioridad ideal. *b*) El estigmatismo de la intuición y la "percepción". *c*) Relatividad de la intuición estigmática. *d*) Límites de la ilusión de evidencia en la intuición estigmática. *e*) Contragarantía de la intuición conspectiva 594

Sección III: La relación categorial fundamental en la aprioridad ideal.

Capítulo LXVIII. — La relación de identidad en la intuición conspectiva. *a*) Intuición conspectiva y "pensamiento puro". *b*) Dimensiones de la visión conspectiva. *c*) Leyes del pensamiento y leyes ideales del ser. *d*) Identidad parcial de las categorías en la intuición conspectiva. *e*) Situación de límites de la objetificación, racionalidad e identidad categorial. *f*) Relación de dependencia en la estratificación de los límites. *g*) Retorno a la cuestión fundamental 603

Pág.

CAPÍTULO LXIX. — Estructura interna de la intuición estigmática. *a*) "Proximidad" y aprehensibilidad directa. *b*) El entrelazamiento categorial y lo integral de la intuición. *c*) Transposición de la relación de identidad en la intuición estigmática. *d*) El retorno de la dualidad y la intuición "penetrativa" 614

CAPÍTULO LXX. — El criterio de verdad en el conocimiento de lo ideal. *a*) La heterogeneidad de las instancias. *b*) Eficacia del criterio y alcance de la trascendencia. *c*) Conciencia del problema y progreso del conocimiento de lo ideal. *d*) La evidencia matemática. *e*) La evidencia de la intuición esencial y de la intuición de valores. *f*) Reaseguro del conocimiento de lo ideal. *g*) Conmutación sucesiva de dos criterios 622

CAPÍTULO LXXI. — Irracionalidad bipolar de lo ideal. *a*) El ser ideal y la irracionalidad de la *ratio*. *b*) Irracionalidad superior e inferior de lo ideal. *c*) Fluctuación y racionalidad del estrato medio. *d*) Ilusión de evidencia secundaria del estrato medio 636

Sección IV: CONSECUENCIAS Y LÍMITES DE LA TEORÍA.

CAPÍTULO LXXII. — Posición especial de la intuición de valores. *a*) Lo gnoseológico del sentimiento de valores. *b*) Factores primarios y secundarios del acto. *c*) La intuición de valores es intuición penetrativa. *d*) Irracionalidad del "penetrar". *e*) Carácter penetrativo de toda intuición estigmática. *f*) Negativa posibilidad de ilusión en la intuición de valores 642

CAPÍTULO LXXIII. — Sobre la ontología del conocimiento apriórico. *a*) La triple relación fundamental. *b*) Aprioridad intersubjetiva e ideal. *c*) Vinculación metafísica entre la aprioridad ideal y la real. *d*) La triple relación de identidad 653

CAPÍTULO LXXIV. — Otras consecuencias sistemáticas. *a*) El estigmatismo en la aprioridad real. *b*) Trascendencia de lo ideal y trascendencia de lo real en la aprioridad real. *c*) Fórmula de identidad modificada de la aprioridad real 660